مبدأ المساواة فى الإسلام

بحث من الناحية الدستورية مع المقارنة بالديمقراطيات الحديثة

المستشار الدكتور
فؤاد عبد المنعم أحمد
أستاذ السياسة الشرعية المشارك
معهد الدراسات العليا
أكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية

٢٠٠٢

المكتب العربى الحديث
ت : ٤٨٤٦٤٨٩
الإسكندرية



مبدأ المساواة
فى الإسلام



الإهداء ...

إلى شهداء الإسلام فى كل زمان ومكان.

إلى الباحثين عن حقيقة الإسلام بأمانة وإخلاص فى سبيل الله لخير الإنسانية والإنسان.

إلي الحكام العاملين الملتزمين بتعاليمه فى كل العصور.



تصدير

بسم الله الرحمن الرحيم

(يأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثي وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله أتقاكم، إن الله عليم خبير)

(سورة الحجرات: الآية ١٣)

« لا فضل لعربى على عجمى، ولا لعجمى على عربى، ولا لأحمر على أبيض ولا لأبيض على أحمر إلا بالتقوى »

(من خطبة الرسول عليه الصلاة والسلام فى حجة الوداع)

« الإسلام مازال فى قدرته أن يقدم للإنسان خدمة سامية جليلة فليس ثمة أية عقيدة أو سلطة سواه تستطيع أن تنجح نجاحاً باهراً فى تأليف الأجناس البشرية المتنافرة فى جبهة واحدة أساسها المساواة »

المستشرق

جيب فى كتابه « حيثما يكون الإسلام »



مقدمة الطبعة الثانية

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين وخاتم النبيين، ورحمة الله للعالمين، سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه والتابعين، وبعد.

فإن بحث «مبدأ المساواة فى الإسلام مع المقارنة بالمديمقراطيات الحديثة» هو رسالة لدرجة الدكتوراة فى الشريعة والقانون من كلية الحقوق جامعة الإسكندرية.

بعد أن حصل الدارس على ليسانس الحقوق فى يونية ١٩٦٣ م، ثم دبلوم الدراسات العليا فى الشريعة الإسلامية فى يونية ١٩٦٤م، فدبلوم الدراسات العليا فى القانون العام فى يونية ١٩٦٥م، سجل الموضوع فى أكتوبر ١٩٦٥م مع الاستاذ الدكتور عبد الحميد متولى (*) وتمت مناقشته فى ٧ يوليه ١٩٧٢م وكانت لجنة الحكم مشكلة من :

– الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى : أستاذ غير متفرغ للقانون العام بكلية الحقوق جامعة الإسكندرية.

– فضيلة الشيخ الدكتور بدران أبو العينين بدران (**) : أستاذ ورئيس قسم الشريعة بكلية الحقوق جامعة الاسكندرية عضواً

(*) وقد ساعده فى الإشراف بصفة غير رسمية فضيلة الشيخ الدكتور بدر المتولى عبد الباسط عميد كلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر (وقتئذ) وكان يقوم بالتدريس لدبلوم الشريعة فى كلية الحقوق جامعة الاسكندرية. وقد ولد الدكتور متولى فى يولية ١٩٠٠م، وحصل على درجة الدكتوراه من فرنسا سنة ١٩٣١م، فى موضوع الديمقراطية وتمثل المهن والحرف، وحصل على جائزة الدولة التشجيعية فى ١٩٦١م عن كتابه «النظم السياسية والقانون الدستورى»، وكرس جهده بعد الخمسين من عمره لدراسة مبادئ نظام الحكم فى الإسلام مع المقارنة بالديمقراطيات الحديثة، واستغرق فى بحثه أكثره من ثمان سنوات، وكتب عن أن «أزمة الفكر السياسى الإسلامى فى العصر الحديث» وعن الشريعة الإسلامية كأساس للدستور فى العصر الحديث، ورشحته جامعة الإسكندرية لجائزة الدولة التقديرية فى العلوم الإجتماعية عدة مرات، وحصل على جائزة الجامعة التقديرية ١٩٧٧م.
ونشهد له بأنه كان عفيف اليد محسناً على الفقراء والمساكين وبصفة خاصة الطلبة والسعاة، وبارك الله فى عمره، ومات عن خمس وتسعين عاما ميلادية

(**) استقال من كلية الحقوق، سنة ١٩٧٥م واشتغل رئيساً لقسم الفقه المقارن بالمعهد العالى للقضاء بجامعة الامام محمد ابن مسعود الإسلامية بالسعودية، وهو خاص بالدراسات العليا للماجستير والدكتوراه، ونفع الكثير وله مؤلفات عدة : فى أصول الفقه، والزواج والطلاق والميراث والوصيه واستفاد الكثير من علمه وحصل العديد من الطلبه على درجات الماجستير والدكتوراه على يديه، ونشهد له أن له بصفتان يحبهما الله : الحلم

- الاستاذ الدكتور سليمان محمد الطماوى (***) : استاذ ورئيس قسم القانون العام بكلية الحقوق جامعة عين شمس عضواً

وقد نفذت الرسالة بعد عدة سنوات من نشرها، ولم يكرر الباحث طبعها بحالتها لعدم رضائه التام عنها، وكان يعاود النظر ويعدل وينقح فيها.

وقد استقر فى وجدانه أن الكتابه فى الشريعة الإسلامية دين يحاسب عليه المسلم، وإخبار عن شرع الله يقتضى الأمانة والصدق فلا يجوز فيه التبديل والتحريف.. ولهذا حرصت أن أكون وراء الشريعة الإسلامية أسمع منها وأصغى إليها، وأفهم ما تريد فلا أسبقها بالقول ولا أقولها ما لم تقل ولا أحملها ما لا تحتمل، ولا أطوعها على ما تشتهى النفس أو يشتهى الناس.

وقد ذكرت فى أكثر المسائل التى بحثتها أقوال الفقهاء وأدلتهم التى وقفت عليها لأن أقوال الفقهاء - فيما عدا المستندة إلى نصوص الشريعة القطعية الثبوت والدلالة - تعتبر بحق من وجوه تفسير النصوص الشرعية ومن وجوه استنباط الأحكام من أدلتها الشرعية المعتبرة، ولهذا فهى تدخل فى دائرة الاجتهاد السائغ المقبول الذى يجوز الاحتجاج به كما يجوز فيه الترجيح عند الاختلاف، ولهذا فقد رجحت من أقوالهم ما ظهر له أنه هو الراجح وفقا لقوة الدليل، ومن المسائل التى بحثتها مسائل جديدة لم أقف على قول صريح بشأنها عند فقهائنا القدامى رحمهم الله تعالى حق المرأة فى الانتخابات واختيارها عضوة فى المجالس النيابية، وقد حاولت استخلاص الحكم الشرعى لهذه المسائل فى ضوء مقاصد الشريعة وقواعدها ومبادئها العامة ومن السوابق الفقهية وعمل الصحابة الكرام وتابعيهم بإحسان، وهذا منهجى وضوابطى فى هذه الطبعة، فإن وفقت للصواب، فهذا ما كنت أبغى، وهو محض فضل الله

- والأناة وقد مات فى الرياض ١٩٨٥ عن أحدى وسبعين سنة ميلادية وقد دفن بالبقيع بالمدينة المنورة على ساكنها أفضل الصلاه والسلام.

(***) ثم اشتغل عميداً لكلية الحقوق جامعة عين شمس، وله مؤلفات قانونية عديدة فى القانون الإدارى، واسهامات متميزة فى الدراسات الإسلامية عن السلطات الثلاث فى الإسلام، وعمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة فى الإسلام، ومات وقد جاوز من عمره . خمس وسبعين سنة.

على، وإن أخطأت فحسبى أنى كنت حريصاً على أن لا أقع فى الخطأ... وأنى آمل - على كل حال - أن لا يفوتنى الأجر فقد قال سيدنا ورسولنا محمد صلى الله عليه وسلم «إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإن اجتهد فأخطأ فله أجر.»

الاسكندرية فى أغسطس ٢٠٠١م

الباحث

فؤاد عبد المنعم أحمد

مقدمة الطبعة الأولى

إن مبدأ المساواة من أعقد مبادئ نظام الحكم فى العصر الحديث، فإن مفهومه يختلف من نظام لآخر، ويتطور فى النظام الواحد من فترة لأخرى.

وتعتبر فكرة المساواة هى الدافع الأساسى لكثير من الثورات قديما وحديثا، فما أكثر ما تهفو قلوب البشر على اختلاف ألوانهم وأجناسهم إلى نوع من التساوى فى الحظوظ والأرزاق؛ ولكن التساوى بهذا المعنى يكاد يكون مستحيلا، فالشيوعية التى هى أكثر أفكار الإنسان طموحا نحو المساواة، تنتهى إلى القول بأن توزيع الطيبات يجب أن يتم حسب حاجة كل إنسان، كما أن العمل والانتاج يجب أن يتم حسب كفاءة كل إنسان وطاقته، وهو تسليم بديهى بأن البشر يختلفون فى طاقتهم وقدراتهم وإمكانياتهم، فالتساوى بمعنى التماثل والتعادل فى كل شئ أمر يخالف طبيعة الحياة وناموسها، فالحياة تقوم على التنوع والتفاوت والتضاد، كما أن المساواة كما يقول *Ripert* تعبر عن العدالة فى صورتها الأولية ويعد القانون أكثر عدالة بالقدر الذى يجعل منه للجميع وضعا متساويا [1].

---

(1)Ripert (Georges) : Le régimes démocratique et le droit civil modern, 1948, P. 85 dit "Lidéal c'est la passion de la justice, car l'égalité est la forme élémentaire, mais aussi la forme la plus semible de la justice... Le droit nous apparait d'autant plus juste qu'il fait a tous une condition égale réaliser l'égalité, c'est done lutte pour le triomph de la justic".

المساواة فى مختلف المجتمعات :

كلما أوغلنا فى الحياة البدائية للمجتمعات الأولى حيث العشيرة التوتمية نجد المساواة التامة بين أفراد العشيرة [1]. ولكن محاولة التساوى سرعان ما تضعف وتذوى كلما تطور المجتمع، وتعقدت حاجاته، وزادت حضاراته، ونشأت قواعد الملكية، ونظرية تقسيم العمل، وتعاركت القبائل، فبدأت الفروق تتسع بين بنى الإنسان، وتلاشت الفكرة الرئيسية فكرة التساوى أمام القانون، وحل محلها مبدأ عدم التساوى أمام القانون، فثمة قانون للأحرار وآخر للعبيد، وقانون للغالب وقانون المغلوبين. وتحت كل قسم من هذه الأقسام تصريحات تهدر التساوى أمام القانون، فالأحرار منهم الأشراف والعامة، ولهؤلاء قانون ولأولئك قانون آخر، ولسكان البلد قانون ولغيرهم من الوافدين عليها أو المقيمين فيها من غير أهلها قانون آخر، ويرى ذلك فى المجتمعات الأغريقية والمجتمع الرومانى كما سنعرض.

---

(١) والعشيرة هى «جماعة من الافراد يعتقدون أن هناك رابطة قرابة تربط بينهم جميعا ولكن رابطة هذه القربى لا تقوم على أساس صلات الدم وإنما على أساس انتمائهم جميعا إلى توتم واحد (Totem).
أما التوتم فهو عبارة عن حيوان أو نبات تعتقد الجماعة (العشيرة) أنها تولدت منه، أى أنه بمثابة الجد الأعلى للجماعة كما يعد بمثابة شارة (embléme) بل ومعبود للجماعة. والعشيرة التوتمية هى أول صورة من صور العائلة بل وأول صورة من صور الأنظمة السياسية فى تاريخ البشرية. والنظام السياسى للعشيرة يقوم على أساس المساواة التامة بين أفراد العشيرة، ولكنه نظام لا يعرف الحرية الفردية، فالفرد منذ ميلاده سجين الجماعة إذ أنها (أى الجماعة) تفرض عليه عاداتها ومعتقداتها، والملكية الخاصة غير معروفة فى العشيرة، والثروة ملك مشاع للعشيرة (أى لأفرادها جميعا) وكذلك بها شيوعية فى المسئولية فجميع أفراد العشيرة مسئولون (إذ أنهم يطالبون بالثأر) عن جرم يرتكبه أحد أفرادها ضد فرد من أفراد عشيرة أخرى، وكذلك تعرف الشيوعية الجنسية (فى علاقات الرجال بالنساء) Promiscuité وهى تعبد نفسها بعبادة التوتم. ولقد بلغ التطرف فى العمل بمبدأ المساواة إلى حد عدم الاعتراف بسلطة لملك أو لرئيس من الرؤساء، كل ما فى الأمر أن الشيوخ أصحاب النفوذ يكونون مجلسا لإدارة الأملاك المشاعة للعشيرة، كما يدير مختلف شئونها بصفتهم ممثلين للتوتم معبرين عن ارادته لأن السلطة المعترف بها هى لتلك «القوة العليا» Force supréme، التى حلت فى التوتم». نقلا عن أستاذنا الدكتور عبد الحميد متولى : القانون الدستورى والأنظمة السياسية، طبعة ١٩٦٦م، ص ٥٦، ٥٧ ولزيادة التفصيل أنظر له البحث «أصل نشأة الدولة» منشور بمجلة القانون والاقتصاد (العدد الثالث والرابع سبتمبر ١٩٤٨) تصدرها كلية الحقوق بجامعة القاهرة ص ٧٠٣ - ٧٠٧.

ولعل نظام الطبقات فى الهند - الذى أكتشف عن طريق أحد الآثار القديمة - يوضح لنا ما كان الحال عليه فى المجتمعات القديمة، حيث يصبح عدم التساوى أمام القانون دينا.

عدم التساوى أمام القانون فى العصر الحديث :

تكثر الصيحة فى العصر الحديث، من أن مبدأ المساواة أمام القانون هو مبدأ أساسى توصل إليه البشر فى عصرنا الحاضر، وليس هناك ما هو أبعد عن الحقيقة من هذا الأدعاء ففى الأمس القريب كانت الدول الأوربية المستعمرة تكيل بمكيالين، فلأهلها قانون وللمستعمرات قانون آخر، وإذا كان الاستعمار ينحسر، فإن ما أصبح يطلق عليه اسم التمييز العنصرى يحل مكانه، حيث يعطى البيض سواء فى داخل الدولة الواحدة، أو فى علاقات الدول مع بعضها، حقوقا ينكرونها على السود، كما هو الحال فى جنوب أفريقيا وفى روديسيا. وفى داخل الولايات المتحدة الأمريكية نفسها.

التجربة الإسلامية فى المساواة أمام القانون :

تأتى عظمة التجربة الإسلامية فى هذا الميدان، فلأول مرة فى تاريخ الإنسانية شريعة وتعاليم توجه للإنسانية كلها، وتعتبر كل إنسان على ظهر البسيطة أهلا لتقبل الحقوق والالتزام بالواجبات كأى إنسان آخر، وإن كلا من الأصل والجنس واللون لا يمكن أن يفرق بين إنسان وآخر أمام القانون : (ياأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند اللّه أتقاكم) (الحجرات : من الآية ١٣)، «يا أيها الناس إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، كلكم لآدم وآدم من تراب، ليس لعربى على عجمى، ولا لعجمى على عربى، ولا لأحمر على أبيض، ولا لأبيض على أحمر فضل الا بالتقوى» (من خطبة الرسول فى حجة الوداع).

وهكذا نرى أول محاولة فى تاريخ الإنسانية لتوكيد مساواة بنى الإنسان أمام القانون على اختلاف أجناسهم وألوانهم وظروفهم الإجتماعية.

ولو أن التجربة الإسلامية، كانت وفقا على تقرير هذه المبادئ النظرية لما قل ذلك من ضرورة دراستها واستيعابها؛ ولكن ما يضاعف عظمة التجربة أنها طبقت بالفعل وسط أقوام كانت حياتهم تقوم أول ما تقوم على التمايز وفق الأصول والأنساب، وعلى إهدار حقوق الأرقاء لصالح الأحرار، وحقوق النساء لصالح الذكور، فقيام مجتمع يظهر فيه بلال الحبشى مع صهيب الرومى، وسلمان الفارسى مع أبى سفيان القرشى لرمز لإنصهار القوميات والجنسيات والعصبيات والألوان تحت لواء واحد وأمام قانون واحد هو قانون الاسلام.

ولما كانت المشكلة التى لا تزال تتحدى الإنسانية حتى اليوم هى مشكلة التمييز العنصرى، تلك المشكلة التى تهدم فكرة المساواة أمام القانون، فان دراسة التجربة الإسلامية من الناحية النظرية والتطبيقة هى خير ما يعين البشرية اليوم على حل مشكلتها الأساسية.

ولا نستطيع أن نبين مدى عمق التجربة الإسلامية واتساع مضمونها، ومدى توفيقها إلا بالمقارنة مع ما سبقها من نظم فى المجتمعات غير الإسلامية وهو ما عنينا بأخذ نماذج منه فى الأزمنة القديمة فى مصر وعند الإغريق وعند الرومان، وفى الديانات غير السماوية فى الهند والصين وفارس وفى الديانات الكتابية السابقة على الاسلام «اليهودية والمسيحية»، وحالة العرب قبل ظهور الاسلام، وبما أعقب ذلك كله من أنظمة للحكم معاصرة كالديمقراطية الغربية والنظام الماركسى.

منهج الدراسة:

يسلك الباحث المنهج الموضوعى التاريخى المقارن، ونعنى بالموضوعية التجرد، بأن يقرأ الباحث فى غير خضوع، ويفكر فى غير غرور، ويقتنع فى غير تعصب، ويسجل رأيه سواء شارك فى غيره أو انفرد به. ونقصد بالمنهج التاريخى تتبع فكرة المساواة فى الأنظمة القديمة قبل الإسلام ثم فى الأنظمة المعاصرة بعد الإسلام.

إن الدراسة الموضوعية التاريخية المقارنة كما يقول بحق الأستاذ الكبير على بدوى :

«تسهم إسهاما جاداً وإيجابيا فى إعلاء شأن الفقه والتشريع، لأن البحث التاريخى يدلنا على مدى التماثل فى تطور الشرائع خلال عصورها المختلفة والبحث المقارن يبين لنا مبلغ التشابه فى قواعد النظم القانونية بين شرائع الأمم المختلفة فى عصر من العصور، فإذا تناول هذا البحث المقارن نظم العصر الحديث كان أداة للوقوف عن مواطن الشبه ومواضع الخلاف بين شرائع الأمم الحاضرة، وعلى قيمة اشتراك العقليات الاجتماعية فى إقرار النظم القانونية وفى تهذيبها، وعلى مظاهر النقص فى شريعة أمة ما من حيث درجة تمشيها مع تطور المدنية الحديثة، ومن حيث مبلغ ما قدمته من إسهام فى ميدان العلم القانونى، فالقدر الذى يصل إليه كل من البحث المقارن من التوفيق بين قوانين الأمم الحديثة والذى يرجى منه سد النقص فى شريعة أمة من الأمم هو القدر الذى يؤدى به وظيفته الخطيرة وهى توحيد التشريع فى أمم العصر الحاضر، وهى الدرجة القصوى التى يمكن أن يصل إليها القانون فى تقدمة وتطوره، والغاية التى يجب أن ينشدها الفقه الحديث، وأن ترمى إليها أساليب البحث فى الشرائع المختلفة» [1] . ويقول : «إن الوسيلة الفعالة للكشف عن أسرار الشريعة الإسلامية. وإبراز مبادئها فى ثوبها العصرى، ووضعها فى المستوى الجدير بها بين الشرائع الأخرى.. يتطلب تفقه رجال القانون فى علوم الشرع الإسلامى من جانب، ووقوف علماء الشريعة على مبادئ القانون العصرى وأساليب بحثه من جانب آخر، فإذا تم تبادل الثقافتين الدينية والمدنية، وامتزاج العقليتين الشرعية والقانونية، جاءت الجهود متضامنة والمعونة مزدوجة، وقامت الصلة بين الشريعة والقانون، وأخذ الفقه الإسلامى مكانه فى العلم القانونى الحديث» [2] .

(١، ٢) الأستاذ على بدوى : أبحاث التاريخ العام للقانون الجزء الأول، تاريخ الشرائع، الطبعة الثالثة ص ٤، ٦.

ويجب أن نفرق بين الشريعة الإسلامية والفقه الإسلامى، والغرض منها هو عدم الخلط بين الأصول الثابتة من الأحكام الشرعية القطعية الورود التى وردت فى القرآن وصحيح السنة والقطعية الدلالة من حيث عدم الاختلاف على محتواها وأحكامها... وعدم الخلط بين هذه الأصول الثابتة التى يعبر عنها بالشريعة وبين آراء الفقهاء منذ بدء الإسلام الى عصرنا هذا فى تفسير ما يحتمل الاختلاف فى تفسيره، وفى الاجتهاد فيما لم يرد فيه نص من الوقائع التى تجمعه اختلاف الأماكن وتطور الأزمنة وهذا ما يعبر عنه بالفقه.

والفقه بهذا المعنى الأخير يحوى العديد من الآراء المختلفة فى المسألة الواحدة تبعا لاختلاف الفقهاء فى تفسيرهم للنص أو اجتهادهم بالرأى وتقديرهم للمصلحة أو اختلاف الظروف والبيئات التى يعطون الآراء فى ظلها.

وفى عصرنا هذا وفى مختلف بلاد الإسلام نواجه واجبا أساسيا هو صياغة حياتنا القانونية وفقا لمنهاج الإسلام والأمر هين إذا نظرنا إلى الأحكام التى جاء بها القرآن بصورة محكمة قطعية ثابتة لأنها معدودة واضحة وأن السنة منها ما يعد تشريعا عاما ملزما لنا فى كل زمان ومكان ومنها مالا يعد تشريعا عاما مثل ما يصدر عن رسول الله مراعياً فيه ظروف الزمان والمكان باعتباره إماما للمسلمين (رئيس الدولة) فهو غير ملزم لنا فى العصر الحديث دون إذن إمام العصر، وسنعرض لذلك بتفصيل فى بحثنا عن مصادر الأحكام الشرعية الدستورية فى العصر الحديث.

والواقع إننا فى الاجتهاد غير مقيدين بما وصل إليه اجتهاد من سبقنا، إذ أن اجتهادهم قابل للخطأ والصواب، وقد اختلفت آراؤهم حتى مع اتحاد بيئاتهم وأزمانهم بل كان اجتهادهم غير ملزم لهم أنفسهم، وبعضهم غير رأيه فى أكثر من مسألة لسبب أو لآخر وإنما يقيدنا فى اجتهادنا القواعد الأصولية القطعية التى وردت فى كتاب الله وما صدر عن الرسول باعتباره تشريعا

عـامـا والتـشـريـع الصـادر أولى الأمـر فى غـيـر مـا ورد فى الكتـاب والسنة التشريعية العامة [1].

إن دراسة الشريعة الاسلامية تمهيد ضرورى لمرحلة الاجتهاد والنظام الاسلامى المعاصر؛ ولأنها ضرورية لفهم وتطبيق بعض أحكام القوانين الوضعية الحالية؛ ولأنها ضرورية للاسهام فى حركات توحيد القانون.

خطة البحث :

نقسم البحث الى خمسة أبواب هى :

الباب الأول : نبذة تاريخية عن تطور مبدأ المساواة منذ الأزمنة القديمة حتى ظهور الإسلام.

الباب الثانى : مفهوم مبدأ المساواة فى الإسلام.

الباب الثالث : مشكلة الرق ومبدأ المساواة فى الإسلام.

الباب الرابع : مشكلة المرأة ومبدأ المساواة فى الإسلام.

الباب الخامس : بحث مقارن عن مبدأ المساواة فى أنظمة الديمقراطية الغربية والنظام الماركسى.

خاتمة : مستقبل مبدأ المساواة.

وعلينا قبل أن نبدأ فى بحثنا أن نحدد مجال البحث بتحديد تام لموضوعه، أعنى ببيان مفهوم مبدأ المساواة ومضمونه، وبعبارة أخرى علينا أن نقوم بدراسة تمهيدية لمدلول مبدأ المساواة من الناحية الدستورية بوجه عام.

---

(١) الدكتور جمال الدين عطية : تراث الفقه الإسلامى ومنهج الاستفادة منه على الصعيدين الإسلامى والعالمى، ص ١١ - ١٨ طبعة بيروت ١٩٦٧ م.

دراسة تمهيدية
المدلول الاصطلاحى لمبدأ المساواة الدستورى بوجه عام

يقصد بمبدأ المساواة كمبدأ من المبادئ الدستورية الحديثة أن الأفراد أمام القانون سواء دون تمييز بينهم بسبب الأصل أو الجنس أو الدين أو اللغة أو المركز الإجتماعى فى إكتساب الحقوق وممارستها والتحمل بالالتزامات وأدائها [١].

ويتضمن مبدأ المساواة أموراً أربعة :

١ – المساواة أمام القانون : يقصد بها أن جميع أفراد المجتمع يكونون بها طائفة واحدة بغير تمييز لأحد منهم على الآخر فى تطبيق القانون [٢].

٢ – المساواة أمام القضاء : ويقصد بها عدم اختلاف جهة الفصل فى النزاع بأختلاف الوضع الإجتماعى للمتقاضين، ولا يمنع ذلك تنوع جهات القضاء تبعا لتخصصاتها [٣].

٣ – المساواة فى الحقوق السياسية : ويقصد بها تلك الحقوق التى يشترك الأفراد بمقتضاها - بطريق مباشر أو غير مباشر - فى شئون الحكم والإدارة، كحق الانتخاب، وحق الاشتراك فى إستفتاء شعبى، وحق الترشيح لعضوية

---

(1) Esmin: Elements de droit constitutionnel Français et comparé, Tome, I, 1921, P. 545.

(٢) أستاذنا الدكتور عبد الحميد متولى فى رسالته للدكتوراه فى
La Démocratie et la représentation des interéts en France, ed Paris 1931, P. 89,90.

(٣) إزمن : القانون الدستورى الفرنسى والمقارن، الجزء الثانى، ص ٥٢٥، ٥٢٦، طبعة باريس ١٩٢١م، والأستاذ الدكتور السيد صبرى : مبادئ القانون الدستورى، الطبعة الرابعة، ١٩٤٩م، ص ٢٤٢.

الهيئات البرلمانية، أو لرئاسة الدولة، وحق التوظيف (١) . ويتحقق ذلك بوحدة المعاملة لجميع المواطنين الذين تتوافر فيهم الشروط المطلوبة لممارسة كل حق من هذه الحقوق، فيتساوى جميع المواطنين فى تولى الوظائف العامة، وأن يعاملوا نفس المعاملة من حيث المؤهلات والشروط المطلوبة لكل وظيفة من حيث المؤهل ومن حيث المزايا والحقوق والواجبات والمكافآت المحددة لها (٢) .

٤ – المساواة فى التكاليف والأعباء العامة : وتشمل النوعين التاليين :
أ – المساواة أمام الضرائب.
ب – المساواة فى أداء واجب الدفاع الوطنى.

أ - المساواة أمام الضرائب : تكون بإسهام الأفراد فى أداء الضريبة وفق دخولهم أو ثرواتهم ولا يتنافى ذلك مع إعفاء ذوى الدخول الصغيرة من الضريبة، وتتصاعد الضريبة على ذوى الدخول الكبيرة باعتبار أن المساواة الحقيقية هى التى تراعى أن حاجات الإنسان الضرورية المطلوب إشباعها ينبغى أن يمكن الفرد منها؛ ولذلك يعفى من أداء الضريبة ذو الدخول الصغيرة، لقصر منفعتها على إشباع حاجاتهم، أما ذو الدخول الكبيرة فإن قيمة النقود من المنفعة تتناقص بإشباعها مما يكون معه تصاعد الضريبة تحقيقا للمساواة النفسية والعدالة الإجتماعية.

ب - المساواة فى أداء واجب الدفاع الوطنى (الخدمة العسكرية) : أن «قاعدة الغنم بالغرم» وما تقدمه الدولة من خدمات إجتماعية للمواطنين على قدر من التساوى يقابله التزام الكافة بأداء الخدمة العسكرية إلا من ألم به داء أقعدة، أما التخلص من هذا الواجب لقاء دفع فدية من المال، أو بسبب الانتماء إلى طبقة معينة، أو لأن الدور لم يصبه، أو لكونه يشغل منصبا معينا فإنه

(١) الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى : مبادئ نظام الحكم فى الإسلام مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الحديثة، طبعة ١٩٦٦م، ص ٨٥٤، والأستاذ الدكتور ثروت بدوى : النظم السياسية، الجزء الأول، طبعة ١٩٧٠م، ص ٤٠٣.

(2) Pierre Carcelle et Georges Mas: Les Principes généaux du droit a pplicables a la fonction publique, La Revue admiustrative, 11 année N. 66 P. 615.

يتنافى مع مبدأ المساواة بين المواطنين فى الواجبات والتكاليف العامة [١].

المساواة المطلقة والمساواة النسبية :

الأصل فى المساواة القانونية أن يكون القانون الذى يطبق على الجميع واحداً بدون تمييز لطائفة على أخرى، ويتطلب ذلك أن يكون القانون عاما عمومية مطلقة، ويطبق على جميع أفراد الجماعة بغير إستثناء أو تمييز، لأن فى ذلك إنكاراً للامتيازات الخاصة، وإتاحة الفرصة المتكافئة، وتيسيرها أمام الجميع بالقانون الواحد [٢]، بيد أن القانون يتضمن دائما شروطا وقواعد تحكم تطبيقه على من تتوافر فيه شروطه، فإذا كان يلزم لممارسة مهنة المحاماة أن يكون المواطن حاصلا على ليسانس الحقوق، وأن يكون غير مشتغل بالتجارة، أو بوظيفة حكومية. وأن يكون حسن السير والسلوك وغير محكوم عليه بعقوبة جنائية أو تأديبية، وأن يمارس المهنة تحت التمرين فى أحد مكاتب المحامين المقيدين بالنقض أو الاستئناف مدة سنتين على الأقل تنقص إلى سنة واحدة للحاصلين على دبلومين من دبلومات الدراسات العليا فى القانون أو مؤهل أعلا [٣]. فلا يجوز أن يحرم منها مواطن مع توافر الشروط السابقة لكونه يهوديا مثلا أو لأنه أسود اللون أو لكونها أنثى أى بعبارة أخرى دون تفرقه بسبب الدين أو اللون أو الجنس *sexe*.

ليس مدلول المساواة فى الحقوق بين الرجل والمرأة أن يطالب أحدهما بما

---

(1) Esmein: Elements de droit constitutionnel Français eteomparé, Tome Sec-Coilliard : Libertes Pubiques, ed Paris, ed paris,1959,p. 155,156 and ed paris,1921,p. 527 - 530
Ripert (Georges) : La régime démocratique et droit Civil, ed Paris, 1948, P. 90.

والأستاذ الدكتور عثمان خليل عثمان : القانون الدستورى (المبادئ الدستورية العامة والنظام الدستورى المصرى) طبعة ١٩٥٥ م، ص١٠٧ والأستاذ الدكتور ثروت بدوى : النظم السياسية (المرجع السابق) ٤٠٤ - ٤٠٦.

(٢) لاسلكي (هارولد) : أصول السياسة، الجزء الثانى، ترجمة محمود فتحى عمرو ابراهيم لطفى عمر ومراجعة الأستاذ الدكتور بطرس غالى، من مطبوعات الثقافة والارشاد القومى، ص ٢١، ٢٢.

(٣) الأستاذ الدكتور عبد الوهاب العشماوى ومحمد العشماوى : قواعد المرافعات فى التشريع المصرى المقارن، الجزء الأول، طبعة ١٣٧٦ هـ - ١٩٥٧ م ، ص ٣٢٣ - ٣٢٦، وقانون ١٧ لسنة ١٩٨٣م المعدل بالقانون ٩٨ لسنة ١٩٩٢م، باصدار قانون المحاماة المواد ٢، ١٠، ١٣، ١٤، ١٥، ٢٤، ٢٥، ٢٦، ٣١.

يطالب به الآخر، فإذا خص الشرع والقانون فى بلادنا العربية الحضانة للمرأة لأولادها الصغار بالنظر لما لها من عطف وحنان وجدارة، فلا يجوز للرجل أن يطالب بهذا الحق مدعيا المساواة فى الحقوق بالمرأة (١).

وبناء على ذلك فالمساواة واجبة بين جميع من هم فى مراكز متماثلة دون تفرقة بينهم لسبب يتعلق بأشخاصهم أو ذواتهم، وهذه هى المساواة النسبية التى تكتفى بالعمومية النسبية لقواعده، فنصوص القوانين التى لا تتوافر شروطها إلا على طائفة محدودة أو على شخص واحد غير معين لا تنافى المساواة القانونية النسبية (٢). طالما أن الفرصة متاحة للجميع (٣).

المساواة القانونية والمساواة الواقعية :

لا تعنى المساواة القانونية - حتى فى مدلولها النسبى - المساواة الواقعية (*Egalite de fait*) بمعنى مساواة الأفراد فى حالتهم وظروفهم وميزاتهم الإجتماعية كما تتجه إلى ذلك المذاهب الاشتراكية، وكثير من الشراح وفى مقدمتهم الفقيه (إزمن *Esmein*) يرون أن المساواة القانونية فى الأهلية والأعباء العامة أى فى الحماية القانونية للحقوق الفردية، وهو المعنى المقصود من نص المادة الأولى من إعلان حقوق الإنسان الصادر فى ١٧٨٩م : «يولد الأفراد ويعيشون أحراراً ومتساوين أمام القانون، ولا يقوم التفاوت الاجتماعى إلا للمصلحة العامة» (٤). ولكن فريقا من المفكرين وفى مقدمتهم كارل

---

(١) الأستاذ الدكتور صبحى محمصانى (المحامى وعضو المجتمع العربى بدمشق) : الدستور والديمقراطية (مبادئ القانون الأساسى والعلم السياسى وتطبيقاتها فى لبنان وسائر البلاد العربية)، طبعة ١٩٥٢ م، بيروت ص٥٨.

(٢) الأستاذ الدكتور ثروت بدوى : النظم السياسية، الجزء الأول، النظرية العامة، النظم السياسية، طبعة ١٩٧٠م ص ٤٠٨ : حيث ورد ما نصة «العمومية النسبية مرادفه للتجريد، ويكون القانون عاما عمومية نسبية متى لم يحدد الشخص أو الأشخاص بالذات الذين يستفيدون به، أى متى كان قانونا مجردا، وبذلك يكون القانون الذى يحدد مرتب شيخ الأزهر، أو الذى يقرر معاشا أستثنائيا للضباط من رتبة فريق فى الجيش الذين استشهدوا فى حرب معينة، يكون قانونا عاما لأنه لا يحدد شخص المستفيد بالذات، وإن كان تطبيقه، لا يشمل سوى شخص واحد أو عدد محدود جدا من الأشخاص فالعمومية النسبية تتحقق بتجريد القانون عن ذكر الأشخاص المستفيدين الذين تنطبق عليهم الشروط».

(٣) جريفز : أسس النظرية السياسية ترجمة عبد الكريم أحمد ومراجعة الدكتور عبده عبد الملك جوده، طبعة ١٩٦١ ص ١٩٩.

(٤) أزمن : القانون الدستورى الفرنسى والمقارن، الجزء الأول، ص ٥٤٥.

ماركس وإنجلز يقررا أن المساواة القانونية، وأن أدت إلى القضاء على الامتيازات الطبقية للأشراف وكبار رجال الكنيسة غداة الثورة الفرنسية، إلا أنها لم تحقق غايتها إذ هيأت لذوى القدرات والمواهب امتيازات لا تقل خطورة عن امتيازات الأشراف وكبار رجال الكنيسة فى الماضى، ومكنت أصحاب رؤوس الأموال من السيطرة على الحكم واستغلال العمال وتمكين الصراع الدائم بين الطبقات الذى هو تاريخ الإنسانية «من الناحية المادية» - وفق رأى ماركس وإنجلز - وأنه لا سبيل إلى المساواة إلا بالمجتمع اللاطبقى حيث يعمل كل فرد فيه قدر جهده ولا ينال إلا قدر حاجته فينقضى الصراع، وبذلك تتحقق المساواة الواقعية [1].

خاتمة: الواقع أنه لابد من مساواة واقعية بين الأفراد فيما يتعلق بالحاجات الضرورية اللازمة لكفالة حق الحياة [2]. فلا يتنافى مع مبدأ المساواة أمام القانون بمدلوله النسبى صدور تشريعات لفئة الأجراء والعمال تكفل لهم حداً أدنى للأجور، وقدراً معينا من ساعات العمل، وتقرر لهم حق الراحة والأجازة، وتعويضهم عن الإصابات أثناء العمل، وتأمين مستقبلهم وأولادهم، وإعانة العاجزين عن العمل والأرامل، وقد نصت الدساتير الحديثة على ذلك، وأصبح من صميم مبدأ المساواة أمام القانون [3].

(١) كارل ماركس وانجلز : بيان الحزب الشيوعى، طبعة موسكو، ١٩٦٨ م، ص ٤٠.

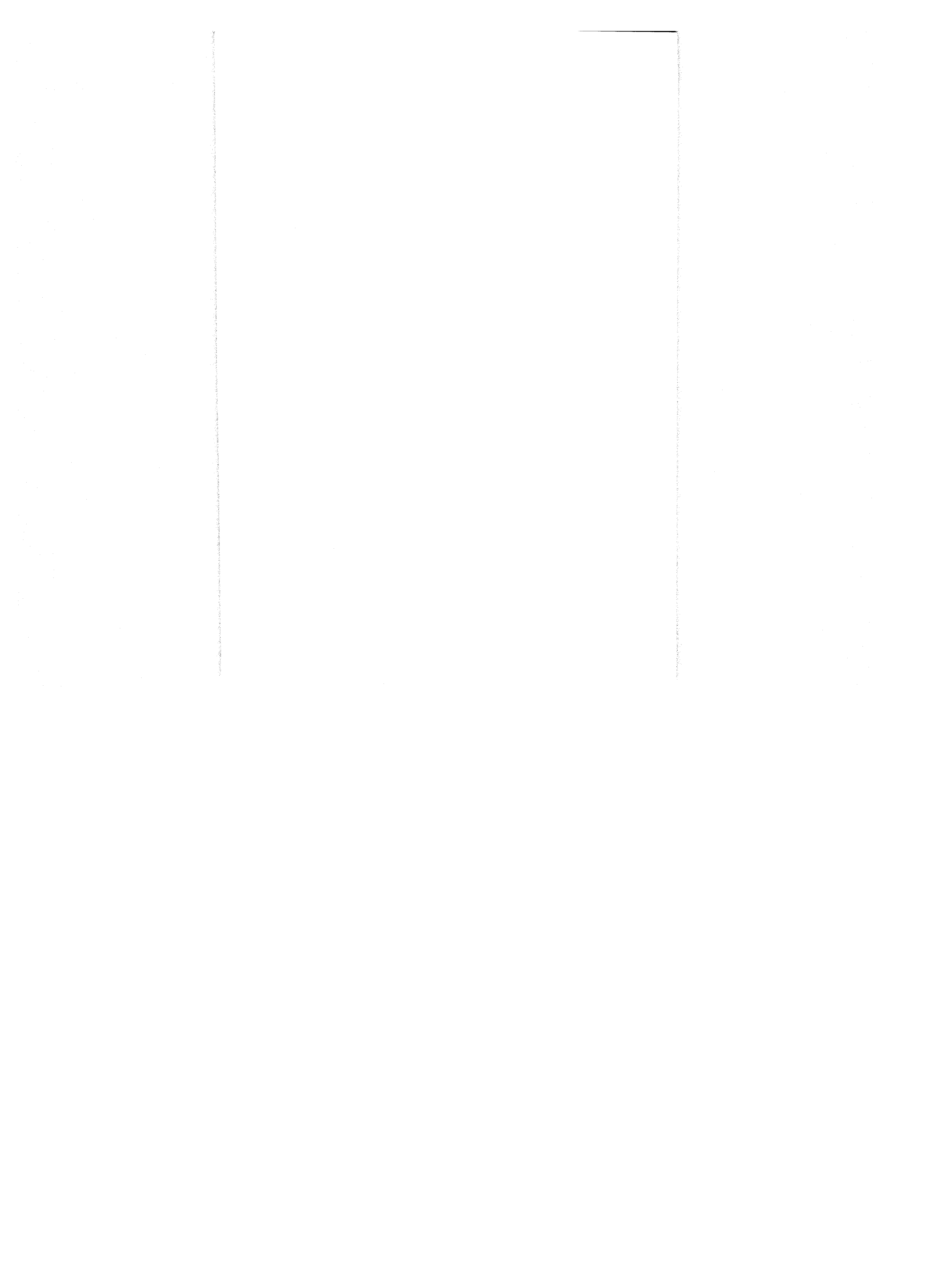
(٢) لاسكى (هارولد) : أصول السياسة، الجزء الثانى، (المرجع السابق ذكره) ص ٣٣ فيقول : «إن المساواة السياسية لا يمكن أن تكون حقيقية إلا إذا صحبتها مساواة اقتصادية واقعية».

بيرنز «دليل» : المثل السياسية ترجمة لويس اسكندر ومراجعة الدكتور محمد أنيس، طبعة ١٩٦٤ م، حيث ورد ما نصه فى ص ١٧٤ «الرأى الحديث... يقرر حدا أدنى لكل مخلوق بشرى حق الغذاء والكساء دون أن يكون ذلك وفقا على مصالح غيره... وتلك الضرورات التى يجب أن تتوفر له حتى يكون عاملا صالحا لأداء عمله».

(٣) معظم الدساتير الأجنبية التى صدرت بعد الحرب العالمية الأولى سادت فيها النزعة الاشتراكية فالدستور المكسيكى، ودستور «فيمار» والدستور الأسبانى تضع على عاتق الدولة التزاما بالعمل على رفاهية الأفراد، ورفع مستواهم المادى والأدبى فالدستور المكسيكى كان يضع على عاتق رب العمل أن يوفر للعمال مسكنا صحيا مناسبا، وأن ينشئ المدارس، ويقدم الخدمات اللازمة للمجموع.

ولزيادة التفصيل يراجع الأستاذ الدكتور مصطفى أبو زيد فهمى : الديمقراطية الجديدة فى الدستور المصرى الأخير (دستور ١٩٥٦)، المحاضرة السادسة من المحاضرات العامة فى العام الجامعى ٥٦ / ٥٧، مطبعة جامعة الإسكندرية، من صفحة ٧ إلى ١٠.

Georges Burdeau : Les Libertés, publique, ed paris 1966 P. 342 - 345.



الباب الأول

نبذة تاريخية عن تطور مبدأ المساواة

منذ الأزمنة القديمة حتى ظهور الإسلام



تمهيد وتقسيم :

يجدر بنا قبل أن نبين مفهوم مبدأ المساواة ـ من الناحية الدستورية ـ في الإسلام، أن نقدم نبذة تاريخية عن تطور هذا المبدأ منذ الأزمنة القديمة في دولها الحضارية (مصر واليونان والرومان) التى ما زالت حتى الآن أساسا لبعض الحضارات الحديثة، وأن نقدم أيضا نبذة تاريخية عن هذا المبدأ فى بعض الديانات غير السماوية كالديانات الهندية والكنفوشيوسية والزرادشتية، وفى الديانات السماوية الكتابية السابقة على الإسلام «اليهودية والمسيحية»، كما نعرض للمساواة لدى العرب قبل الإسلام.

وقد قسمت هذا الباب إلى ثلاثة فصول :

الفصل الأول : المساواة فى الدول الحضارية القديمة.

الفصل الثانى : المساواة فى الديانات غير المساوية.

الفصل الثالث : المساواة قبل الإسلام.

الفصل الأول
المساواة فى الدول الحضارية القديمة

تقسيم :

نقسم هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث :

المبحث الأول : مبدأ المساواة فى مصر القديمة.

المبحث الثاني : مبدأ المساواة فى اليونان القديمة.

المبحث الثالث : مبدأ المساواة لدى الرومان.

المبحث الأول
مبدأ المساواة فى مصر القديمة

يقسم المؤرخون تاريخ الدولة المصرية الفرعونية إلى ثلاثة عصور : عصر الدولة القديمة، وعصر الدولة الوسطى، وعصر الدولة الحديثة [1].

ظهرت الدولة القديمة بتوحيد الشمال مع الجنوب (أى الوجهين البحرى والقبلى) فى دولة واحدة على يد الملك «مينا» الذى قرر أن الإله «توت» ألقى إليه بكافة الأوامر المنظمة لأمور الدولة والتى تسرى على كافة المصريين. وأنه يخضع لهذه الأوامر معهم، وأن السلطات الدينية والدنيوية تركزت فى

---

(١) الأستاذ الدكتور محمد جمال الدين مختار : لمحة فى تاريخ مصر السياسى والحضارى (بسلسلة الحضارة المصرية الفرعونية، وهى لجماعة العلماء فى الدراسات التاريخية لمصر الفرعونية)، المجلد الأول، العدد الثانى ص ٩٣ ورد فيه ما نصه : «يبدأ عصر الدولة القديمة من الأسرة الأولى إلى الأسرة السادسة (٣٥٠٠ق.م - ٢٦٣١ق.م) تليها فترة من الفوضى، وتبدأ الدولة الوسطى من الأسرة الحادية عشر إلى الاسرة الرابعة عشر (٢٣٧٥ ق.م - ١٨٠٠ ق.م)، وتبدأ الدولة الحديثة من الأسرة الثامنة عشر إلى العشرين (١٥٨٠ ق.م - ١١٠٠ ق.م) وأعقبها عصر انقسمت فيه البلاد أقساماً وكان لها عدة عواصم ثم جاء «عصر ساوى» ويشمل الاسرة السادسة والعشرين (٦٦٣ ق.م - ٥٢٥ ق.م). والواقع أن كل هذه التواريخ فى نظرنا تقريبية كما يقول ول ديورانت : قصة الحضارة، الجزء الثانى، ترجمة محمد بدران، طبعة ١٩٦١، ص ٤٧ وهامش ٧٣.

يده، وأن الأراضى مملوكة للإله، وقد فوضه فى تقسيمها على المصريين للانتفاع بها بزراعتها بشرط أن يسددوا الضريبة عنها لفرعون، وأن المصريين أمام محاكم فرعون سواء [١] .

والواقع أن هذه الأوامر أو القواعد لم تكن مكتوبة أو مفصلة، كما أنها لم تقيد سلطة فرعون الشخصية [٢] .

وفى عهد الأسرة الرابعة (حوالى ٢٩٠٠ ق.م) تقرب الكهنة من فرعون وقرروا أنه ابن للإله «رع»، وأنه فوق البشر، ويستمد وجوده وحكمه من الإله الأب، وقرروا لفرعون ديانة خاصة، وسهرت الكهنة على إحياء هذه الديانة، فقرر لها فرعون الامتيازات بالإعفاء من الضرائب، ومنحها الأراضى الخصبة المثمرة.

وأسند فرعون شئون البلاد والمناصب الكبرى للأبناء والأشراف وتكونت طبقة علت على أفراد الشعب، وأصبحت لا تخضع لسلطان الأوامر الفرعونية المطبقة على الشعب [٣] .

وفى عهد الأسرة الخامسة (حوالى ٢٧٥٠ ق.م) أصبح النبلاء طبقة وراثية تستأثر بالمناصب العامة والهامة، واحتكر الكهنة لأنفسهم إيرادات المعابد، فضلا عن إعفائهم من الضرائب، وأصبحوا غير خاضعين للحكومة المركزية ولا للمحاكم الشعبية، وأصبحت فئة خاصة تخضع لمحاكم خاصة تتألف من مستشارى الملك وبرئاسته وقد كان لاستبداد هذه الطبقة (الكهنة) وما أذاقته للشعب من الظلم والاضطهاد أن ظهر الفساد فى الدولة، وبدأ فيها الضعف[٤] .

---

(١) الأستاذ سليم حسن : مصر القديمة، الجزء الأول، طبعة ١٩٤٠م، ص ٢٧٤.

(٢) الأستاذ الدكتور بطرس غالى والدكتور محمود خيرى عيسى : المدخل فى علم السياسة ١٩٦٦م، ص ٢٨. والدكتور عبد الفتاح ساير داير : تاريخ القانون العام، طبعة (١٩٥٤ - ١٩٥٥) ص ٥٥، ٥٦.

(٣) الأستاذ سليم حسن : مصر القديمة، الجزء الثانى، طبعة ١٩٤٠ ص ٦٥، والدكتور صوفى أبو طالب : مبادئ تاريخ القانون، طبعة ١٩٧٥ ص ١٠٣.

(٤) الأستاذ الدكتور أحمد بدوى : فى موكب الشمس، الجزء الأول (فى تاريخ مصر الفرعونية من الفجر الصادق إلى آخر الضحى)، الطبعة الثانية ١٩٥٥ ص ٢٤ يقول : «كانت الدولة تأخذ من الفقراء لتملأ خزائن الأغنياء، وستعد المترفين على حساب المعوزين وتحول بين خطوة المظلوم وصوته وسمع السلطان وليس أصعب من وصول كلمة الحق إلى ساحة الملوك والأمراء، والبطانة تتلقاها فتحجبها».

فشبت ثورة اجتماعية شعبية فى بداية عهد الأسرة السادسة كشفت فرعون وكهنته وتخلت عن كل نظام وقانون، وساد عهد من الفوضى حتى قيام الدولة الوسطى.

وفى عهد الأسرة الثانية عشرة (حوالى ٢٠٠٠ ق.م) لم يعد الملك إلها فوق البشر وإنما أصبح كسائر الناس، وأصبح الحكام والأمراء يخضعون للملك، ووزعت الأراضى بالتساوى على العائلات، ووجه الملوك النصح لوزرائهم بتحقيق العدالة الإجتماعية بين الشعب، فاستقر الوضع حتى عهد الدولة الحديثة (١).

وفى عهد الدولة الحديثة كانت حروب طيبة التى انتهت بطرد الهكسوس من مصر، وأسفرت عن مكاسب لرجال الجيش، وأصبحوا طبقة لها امتيازات كثيرة، فأصبح حقا لها دون غيرها ملكية الأراضى الخصبة بما عليها من عبيد وهى معفاة من أداء الضرائب، وكانت هذه الطبقة تسخر أسرى الحروب والأجانب فى زراعة أراضيها مما أدى إلى انتشار البطالة بين طبقة من المصريين (٢). وفى عهد هذه الدولة قوى نفوذ الكهنة وسلطانهم حتى ذوى فى طياته سلطان الملوك، وقد تدخل الكهنة فى المنازعات العائلية للبيت الفرعونى، وأصبحوا ينقلون العرش من فرعون لآخر ومن أسرة لأخرى، وعم الفساد والظلم والاستبداد فيها (٣). حتى تولى الحكم الملك «حور محب» (حوالى ١٣٠٠ ق.م) وقد نشأ بين أبناء الشعب ملماً بحالته، مدركا الظلم الذى يلقاه الشعب على أيدى الحكام، محيطا بآمال الشعب، فأصدر أوامره التى كانت تهدف إلى تحقيق المساواة بين المصريين (٤).

---

(١) الأستاذ سليم حسن : مصر القديمة، الجزء الثالث، طبعة ١٩٤٧ ص ٤٥٩ - ٤٦١ ، والأستاذ الدكتور بطرس غالى ومحمود خيرى عيسى : والمدخل فى علم السياسة ص ٣١.

(٢) جوستاف لوبون : حضارة مصر القديمة ترجمة صادق رستم، المطبعة العصرية، ص ٦٥.

(٣) الدكتور سرج ديرين : الحكومة الاشتراكية منذ ٣٥٠٠ (مصر الاقتصادية فى عهد الأسرة الثامنة عشر) ترجمة أنطون زكرى ، مطبعة السعادة، ص ٦٢ - ٦٤.

(٤) الأستاذ الدكتور بطرس غالى ومحمود خيرى عيسى : المدخل فى علم السياسة ص ٢٣.

وعلى أية حال لا يمكن أن نقول إن المصريين فهموا مبدأ المساواة بين الناس، وهم يعتقدون أنهم أفضل شعوب العالم، وأن لهم الحق فى استعباد واسترقاق غيرهم من الشعوب، ولم يكن للأجنبى أى حق، فلا يمكن أن يطلب من الحكام أية حماية، أو أن يكون له حق التقاضى أو يتمتع بحق سياسى (١).

الرق قام المصريون بشراء العبيد، واستخدموهم كآلات للعمل الشاق فى مشروعاتهم، وكمظهر من مظاهر الزينة فى قصور الملوك وبيوت الكهان ودور المقاتلين (٢). وقد كان جزاء الفقير العاجز عن سداد الضرائب أن يفرض عليه الرق، كما أن الرق كان هو الجزاء على سارقى القبور (٣). وكان للرقيق أن يعمل وأن يرتقى إلى مرتبة المحاربين بل والحكام إذا ثبت كفاءته وجده وإخلاصه فى عمله، وكانت أخلاق المصريين وعاداتهم لا تأبى ذلك، وكانت شريعة المصريين (أوامر فرعون) تقضى بإعدام من يقتل الرقيق عمدا دون مسوغ (٤)

المرأة- بالذكر أن المساواة التامة بين الذكور والإناث فى الدولة الفرعونية كانت نظاما سائداً فى عصورها المختلفة، فقد دلت الآثار على المساواة بين الذكور والإناث فى الميراث (٥). وفى تولى الأعمال الحرة (٦).

---

(١) الدكتور عبد المجيد الحفناوى : تاريخ النظم الاجتماعية والقانونية ص ٢٠٠، ويذكر فى ص ٢٠٧ إن الرق الخاص وهو تملك فرد لفرد لم يكن معروفا فى عصر الدولة القديمة والدولة الوسطى، وإن الوثائق تؤكد وجوده فى عصر الدولة الحديثة.

(٢) أحمد شفيق : الرق فى الإسلام، ترجمة أحمد زكى، طبعة ١٣٠٩ هـ - ١٨٩٢م ، ص ٩.

(3) Aymard (ANdré) et Auboyer (Jeannime) : Histoire genéale des civilisations, Tome Premier, l'Orient et la Gréce Antique press Universitires de France, 1955, P. 47

(٤) جوستاف لوبون : حضارة مصر القديمة، ص ٨٣.

(٥) الأستاذ الدكتور أحمد بدوى : موكب الشمس، الطبعة الثانية، ١٩٥٥م، الجزء الأول فى ص ١٩٤ يقول: «المرأة زوج الرجل وشريكته فى الحياة، لها ما له وعليها ما عليه من الحقوق، وليس فيما صور المصريون من نواحى حياتهم ما يشير إلى هضم حقوقها أو الغض من قيمتها.. وكان الرجل بحكم عمله وطبيعته قواما على المرأة فى حدود ما يحفظ عليها حقها ويصون عزتها ويدخر وقارها ويوفر كرامتها»، والدكتور سرج ديرين : الحكومة الاشتراكية منذ ٣٥٠٠ (المرجع السابق ذكره) ص ٤٩، ٧٢، ٧٣.

(6) Aymard (André) O.C.P. (l'Orient et la Gréce Antique p. 48).

كما أن المرأة اشتغلت بشئون البلاد بل وارتقت العرش سواء بمفردها أو بمشاركة زوجها أو أخيها [١].

المبحث الثانى
المساواة فى اليونان القديمة

يقول علماء الغرب : إن اليونان القديمة عرفت مبدأ المساواة كخاصية أصيلة للديمقراطية اليونانية، فالأستاذ سابين *Sabien* يقول : «كانت للفرد حقوق ولكنها لم تكن وليدة شخصيته الخاصة» [٢]. وسبيل هذه المساواة لدى اليونان القديمة القرعة والانتخابات أو الأخذ بنظام هو ومزيج من الانتخابات والقرعة معا للتعيين فى الوظائف العامة وللمشاركة فى الأعباء السياسية والحكم. وذلك لاعتقاد اليونانيين أن لدى كل شخص من الذكاء والمواهب ما يمكنه من الحكم والسياسة والقيادة [٣]. إن هذا القول على إطلاقه محل نظر فلقد كان دستور «سولون» يقسم أعضاء الدولة فى أربع طبقات بناء على الثروة، وتقرر الوظائف بناء على نصيب كل فرد من الثروة [٤]. كما أن صفة المواطن التى كانت تعطى صاحبها الحق فى أن يكون عضوا فى جمعية

---

(١) ابن الوردى (المتوفى ٧٤٩ هـ) : تتمة المختصر المشهور بتاريخ ابن الوردى، الطبعة الثانية، ١٣٨٩ هـ - ١٩٦٩ م بالنجف بالعراق، ص ٦٥، والدكتورة درية شفيق : المرأة المصرية من الفراعنة إلى اليوم، طبعة ١٩٥٥م، ص ٦، ٧، ١٦، ١٧، والدكتورة عائشة عبد الرحمن (الشهيرة ببنت الشاطئ) : الأصول الشرقية والإسلامية لتحرير المرأة ص ٦٩ مقال بمنبر الإسلام (عدد رجب ١٣٨٠ هـ - ديسمبر ١٩٦٠م).

(2) Sabine : A history political theory (Second edition) 1958

وقد ترجم جزء من طبعته الأولى بعنوان «تطور الفكر السياسى» الأستاذ حسن جلال العمروسى (الطبعة الثالثة ١٩٦٣م) ص ١٩.

(٣) الأستاذ الدكتور عبد الجميد متولى : الوجيز فى النظريات والأنظمة السياسية ومبادئها الدستورية، الطبعة الأولى، ١٩٥٨م، ص ١٨، ١٩.

(٤) أرسطوطاليس : نظام الأثينيين ترجمة الأستاذ الدكتور طه حسين، الطبعة الأولى، ص ٤٧، والأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى : فى رسالته للدكتوراه «تمثيل المهن والحرف فى فرنسا، طبعة ١٩٣١م بباريس، ص ٢٠، ٢١.

الشعب والمحاكم الشعبية وتقلد الوظائف فى الحكومة والإسهام فى الشئون العامة قاصرة على الأحرار دون الارقاء وعلى الرجال دون الإناث [١] . وقد أسهم فى تحقيق هذه المساواة ضآلة عدد السكان لانتشار الرق، واعتبار الأرقاء من الأشياء، وليست لهم ثمة حقوق، ويرى أرسطو أن الرق ضرورة لتحقيق الديمقراطية حتى يتسنى للمواطنين الأحرار، تخصيص كل وقتهم للشئون السياسية تاركين الأعمال اليدوية للأرقاء [٢] .

الرق- إن الرق كان لدى اليونان أكثر انتشارا، وأكثر مصادراً، فالقرصنة وما يصاحبها من خطف النساء والأطفال عمل مرغوب فيه ويمارسه قادتهم، كما أن للأب بمقتضى السلطة الأبوية أن يبيع أبناءه وزوجات أبنائه [٣] . فضلا عن المصادر الأخرى التى عرضنا لها فى مصر القديمة.

ولم تبذل محاولات لعتق الرقيق؛ بل أن موقف الفلاسفة منه كان موقف الاقرار والتأييد، «فأرسطو» يرى فى وجود الرق بقاء للطبيعة لا تسير بغيره[٤] .

المرأة- وكان اليونانيون ينظرون إلى المرأة باعتبارها كائنا أدنى من الرجل من حيث الملكات العقلية والجانب الخلقى، ولم يكن هذا الرأى مقصوراً على عامتهم بل كان سائدا بين فلاسفتهم وكتابهم وشعرائهم، فأرسطو كان يرى أن ملكة الحكم لدى المرأة ضعيفة [٥] . ولم يقتصر ذلك الرأى على فترة

---

(١) وقد تطلع أفلاطون فى جمهوريته إلى مساواة المرأة بالرجل لأهلية التعيين فى الوظائف باعتبار أن جميع المواهب فى خدمة الدولة.
أفلاطون : «الجمهورية» ترجمة حنا خباز، الطبعة الثالثة، ص ١١٩، ١٢٩ .

(٢) أرسطو قسم الإنسان فصيلتان : الأولى زودت بالعقل والإرادة وهم الأحرار، والثانية زودت بالجسم دون العقل. وللأولى على الثانية حق الأمر وعلى الثانية (الارقاء) الطاعة.
أرسطو : السياسة ترجمها من الإغريقية للفرنسية بارتلمى سانتلير وعنه للعربية الأستاذ أحمد لطفى السيد، الطبعة الأولى، الدار القومية، ص ١٠٦ .

(٣) الأستاذ الدكتور على عبد الواحد وافى والدكتور حسن سعفان : قصة الملكية فى العالم، ص ٧١ – ٨١
وأحمد شفيق : الرق فى الاسلام ص ١٨ – ٢٠ .

(٤) أرسطو : السياسة (المرجع المذكور) ص ٩٤، ٩٩ .

(٥) أرسطو : نفس المصدر، ١٢٣ .

معينة من تاريخهم بل استمر طيلة قرون عديدة. وكان من نتيجة ذلك أن حرمت المرأة من الحقوق السياسية، وعزلت عن الحياة العامة، وعن تولى أى عمل أو مهنة إلا من اضطرتها الضرورة والظروف، وبالرغم من ذلك كانت تسقط المرأة العاملة فى نظر المجتمع اليونانى وتقديره [١].

وخلاصة القول أن اليونان القديمة لم تعرف مبدأ المساواة بمعناه المعروف فى العصر الحديث بمساواة الأفراد أمام القانون والقضاء والمشاركة فى الحياة العامة والقيام بالواجبات العامة، فقد كان هناك اعتداد بالأصل اليونانى دون غيره، وقصر صفة المواطن على الأحرار دون الأرقاء، وعلى الذكور دون الإناث، ولم يكن هناك مجال للتمييز بسبب الدين، لأن المواطنين جميعاً فى اليونان القديمة كانوا ملزمين بأن يدينوا بدين واحد هو دين الدولة، وذلك ما كان يصفه بركليس بالمساواة المطلقة [٢].

---

(١) الاستاذ الدكتور محمد سلام زناتى : دراسات حول وضع المرأة الاجتماعى والقانونى فى العصور القديمة، الكتاب الأول، المرأة عند قدماء اليونان، طبعة ١٩٥٧ م ص ٣٠.

(3) Croiset : Les democraties antiques, Etenest Flammarion, Paris P. 100

وكان ذلك نقلا عن أستاذنا عبد الحميد متولى : الوجيز فى النظريات والانظمة السياسية ومبادئها الدستورية، الطبعة الأولى ١٩٥٨ - ١٩٥٩، ص ١٨ هامش ٢.

ودعى أفلاطون إلى شيوعية أرستقراطية قاصرة على الحكام ورجال الجيش دون الشعب بالغاء الملكية الخاصة والأسرة بالنسبة لهم حتى لا ينازعهم فى ولائهم للوطن منازع، وعلى الحكام أن يحولوا دون ثراء الشعب أو فقره المدقع لان كل منهما يؤدى إلى فساد الصانع فى صنعته ويؤدى الثراء إلى الكسل والإقبال على الملاهى.

(٢) أفلاطون : الجمهورية ترجمة حنا خباز، الطبعة الثالثة، ١٩٢٩م، المطبعة العصرية، ص ٨٧ - ٨٩.

المبحث الثالث
المساواة لدى الرومان

الشعب الرومانى فى عهده القديم (٧٥٤ ق. م - ٥٠٩ ق. م) يتكون من طبقتين : الأشراف والعامة، تتفاوت الحقوق والواجبات بينهما تمام التفاوت، وكانت طبقة الاشراف تتكون من ثلاثة قبائل، يختار من كل قبيلة عشرة جماعات أو فرق (Curie) «مجلس الكور»، وتتمتع هذه الطبقة وحدها بكافة الحقوق المدنية والسياسية وبالتفوق الاقتصادى وبتملك الأراضى [(١)] . ويتكون منها مجلس الشيوخ يعاون الملك فى مهمته التنفيذية [(٢)] .

وكان بجانب هؤلاء طبقة أخرى من الأحرار لا يرجع أصلهم إلى القبائل الثلاث التى أسست المدينة، وقد أطلق على هذه الطبقة اسم «الرعاع أو العامة» للتمييز بينهم وبين أهل روما الأصلاء [(٣)] . وهذه الطائفة أوجدتها عدة عوامل، فمنهم أعداء مهزومون لم يخضعوا لحالة الرق، ولم يلجئوا لحماية أسرة ما، واستمروا كذلك تحت حماية الملك، ومنهم مهاجرون أو نزلاء قطعت صلاتهم بجماعتهم الذين ماتوا دون أن يتركوا خلفاً يتولى حمايتهم، ثم نمت هذه الجماعة حتى صارت أغلبية فى المدينة لكنها محرومة من النظم القانونية ومن الحقوق العامة [(٤)].

---

(١) الأستاذ على بدوى : أبحاث التاريخ العام للقانون ص ٩٧ والهامش، والاستاذ الدكتور محمد معروف الدواليبى: الوجيز فى الحقوق الرومانية وتاريخها، طبعة دمشق، ١٣٧٨ هـ - ١٩٥٩م ص ١٦١ : ١٦٣.

(٢) الدكتور ابراهيم نصحى وزكى على : النظم الدستورية الافريقية والرومانية، طبعة ١٩٤١ م، ص ١٢٠.

(٣) لم يكن للعامة حق الزواج من الأشراف فضلا عن مجاورتهم أو السير على طريقتهم أو الجلوس على ذات موائدهم، وإن قصرت العلاقة بين الأشراف والعامة على حق التعامل والتقاضى.
الأستاذ الدكتور محمد طه بدوى : قصة الحرية والمساواة، طبعة ١٩٥١م، ص ٣٠.

(٤) الأستاذ على بدوى : تاريخ الشرائع (المرجع المذكور) ص ١٠٠، والدكتورابراهيم نصحى وزكى على النظم الدستورية الاغريقية والرومانية ص ١٢٠ حيث يضيف إلى العامة : المحكوم عليهم بالموت المدنى، والأجانب الذين نزحوا إلى روما للتجارة والصناعة.

استمرت هذه الحالة إلى عهد الملك «سرفيوس تاليوس» السابق لذلك الأخير، حيث أنتشرت الشكوى والتذمر من الجانبين، من العامة لحرمانهم من الحقوق السياسية والمدنية، ومن الخاصة لتحملهم وحدهم أعباء الضرائب والجهاد. فأحدث هذا الملك نظاما وفق بين مطالب العنصرين، فكفل للعامة حق الاقتراع وفرض عليهم الضريبة والخدمة العسكرية، وذلك بأن قسم جميع الأحرار من سكان روما إلى خمسة أقسام إنتخابية وحربية لا بحسب الأسرات وإنما بحسب الثروة ودفع الضرائب، وكل قسم يشمل الأشراف والعامة على السواء، وإن انتظم العامة فى عشائر كالأشراف غير أنهم محرومون من الاشتراك فى مناصب الحكم ومن العضوية فى مجلس الشيوخ ومن التزاوج من الأشراف [١]. وفى عهد الجمهورية الأول (من ٥١٠ ق.م تقريبا) على اثر اشتداد النزاع بين العامة والأشراف وهجر العامة المدينة بقصد الانفصال عن الأشراف، وجزع الأشراف، وأعادوهم اليهم، وسمحوا للعامة بنظام يماثل نظام الأشراف، فكان للعامة حاكمان لمدة سنة كقنصلى الأشراف ويجانبيهما مراقبان مثل مراقبى الأشراف وكان لحكام العامة الحق فى إيقاف كل حكم أو قرار صادر من حكام الاشراف متى كان ضاراً بمصالح العامة. وكان انتخاب الحاكمين بمعرفة مجلس شعبى للعامة، ولهذا المجلس الشعبى الحق فى إصدار قرارات تشريعية تسرى على العامة، ثم تطورت وأصبحت نافذة على الأشراف والعامة معا بعد مصادقة مجلس الشيوخ عليها [٢]. وألحت طبقة العامة على نيل المساواة المدينة والسياسية مع الأشراف، وكان قانون الألواح الأثنى عشر- الذى جعل النظم القانونية السائدة واحدة للجميع ومعلومة للناس وحدد العقوبات التى يحكم بها على المجرمين، بيد أنه لم يمنع استئثار الأشراف بمناصب الحكم دون العامة ولم يسمح بالتزواج بين الطبقتين [٣].

---

(١) الاستاذ على بدوى : تاريخ الشرائع ص ١٠٠، ١٠٤.

(٢) الدكتور ابراهيم نصحى وزكى على : النظم الدستورية الاغريقية والرومانية ص ١٣١، ١٤٥.

(٣) الدكتور محمد صبرى : التاريخ الدستورى وأهم النظم الحكومية قديما وحديثا، طبعة ١٩٢٥م، ص ٥٦ حيث يقول «اكتسب السوقه (العامة) المساواة المدنية بوضع قانون الألواح الاثنى عشر، ثم عملت على نيل المساواة الاجتماعية، واكتسب حق التزوج من أسر البطارقة (الأشراف) فى ٤٤٥ ق.م ثم اجتهدت فى نيل المساواة السياسية وبلوغ أعلى مراتب الدولة. وقد تم لها ذلك فى ٣٠٢ ق.م، وأصبحت روما وطنا للجميع تؤلف بينهم المساواة وتجعلهم أمة».

وأصبح للعامة بمقتضى قوانين «ليسينا» حق تولى منصب القنصل، ودخول مجلس الشيوخ، وتولى كافة المناصب للعامة الأخرى [١].

الرق - وقد كان الرق موجودا عند الرومان وأشد قسوة مما عرف لدى غيرهم من الأمم القديمة مثل مصر القديمة واليونان، فقد كان مشهد مصرع الرقيق على مخالب الحيوانات المفترسة الجائعة وسيلة للتسلية للرومان، وكان يقتل الرقيق لأتفه الأسباب [٢].

ولم يكن هناك وسيلة لعتق الرقيق لدى الرومان إلا أن يوهب لشخص معنوى كإله الحرب *Mars* أو إله الجمال *Veuns* أو قيد الرقيق فى قوائم التعداد *Cens* التى تحرر لإحصاء الوطنيين الأحرار فى كل خمس سنوات ولحصر المكلفين بالجهاد والضرائب فالرقيق الذى يقيد بمعرفة الحاكم المكلف بالإحصاء وبموافقة سيده يعتبر حراً، والحر الذى لا يقيد يعتبر رقيقا، كما أن من أسباب تحرير الرقيق اعتراف السيد بذلك أمام وكيل الرقيق بشرط تصديق مجلس الشعب [٣].

المرأة - وقد كانت المرأة الرومانية كاليونانية محرومة من الحقوق السياسية لأن تلك الحقوق كانت وثيقة الصلة بالخدمة العسكرية (ضريبة الدم) التى لم تكن مفروضة على النساء، ولذلك لم يكن للمرأة حق الاشتراك فى مجلس الشعب أو الإسهام فى انتخاب الحكام أو تولى الوظائف العامة [٤]. حتى قال فقهاء الرومان إنه

---

(١) الدكتور ابراهيم نصحى وزكى على : النظم الدستورية الأغريقية واليونانية ص ١٤٥.

(٢) أحمد شفيق : الرق فى الإسلام ص ١٨.

(٣) الأستاذ على محمد بدوى : مبادئ القانون الرومانى فى الأشخاص والأموال والالتزامات، طبعة ١٩٣١م، ص ٣٤:٣٧.

(٤) الأستاذ الدكتور محمد سلام زناتى : دراسات حول وضع المرأة الاجتماعى والقانونى فى العصور القديمة، الكتاب الثانى، المرأة عند الرومان، طبعة ١٩٥٨، ص ٧٩، ٨٠ وإن كان يشير إلى أن نشاط المرأة الرومانية السياسى كان غير مباشر بالسيطرة على الزوج.

«ليس للنساء ولاية عامة» وأن «المرأة مهيأة بالفطرة للعناية بأمور البيت، والرجل للأعمال العامة والخارجية» «وإن المرأة دون الرجل فى كثير من أحكام قوانينا» [1].

ومن ذلك يتضح لنا أن الرومان كانوا يعتدون بالأصل والجنس *(Sex)* والثروة فى تقرير الحقوق وترتيب الالتزامات.

---

(١) الأستاذ الدكتور عبد العزيز فهمى : قواعد وآثار فقهية رومانية، ١٩٤٧ م (رسالة دكتوراه تولت طبعها كلية الحقوق بجامعة فؤاد) وكان المعرب يذكر الاصطلاح اللاتينى والترجمة الفرنسية ويشير إلى المصادر التى استقى منها «ص ١٤٧، ١٤٨ فاصطلاح «وليس للنساء ولاية عامة».

"Les femmes sont exclues de touts les fonctions civilse ou publiques".

وأن المرأة دون الرجل فى كثير من أحكام قوانيننا (قوانين روما).

"Dans beaucoup d'articles de notre droit la condition des femmes est pire que celle des hommes".

الفصل الثانى
المساواة فى الديانات غير السماوية

تمهيد وتقسيم :

فى الأزمنة القديمة نجد كثيرا من الأديان غير السماوية، ففى الهند الديانة البرهمية والبوذية وغيرهما، وفى الصين الكنفوشيسية، وفى فارس الديانة الزرادشتية، وسبب التسمية يرجع إلى أنه ليس هناك دليل على سماوية هذه الديانات، وأن ما وجد فيها من كتب لايعد من الكتب السماوية.

ولقد قسمت هذا الفصل الى ثلاثة مباحث :

المبحث الأول : المساواة فى الديانات الهندية.

المبحث الثانى : المساواة فى الديانة الكنفوشيسية فى الصين.

المبحث الثالث : المساواة فى الديانة الزرادشتية فى الفرس.

المبحث الأول
المساواة فى الديانة الهندية

الأديان فى الهند كثيرة، وتتصل الفلسفة السياسية فيها بالدين أوثق الاتصال، ونكتفى بأن نعرض للمساواة فى الديانتين البرهمية والبوذية.

نقسم هذا المبحث إلى مطلبين :

المطلب الأول : المساواة فى الديانة البرهمية.

المطلب الثانى : المساواة فى الديانة البوذية.

المطلب الأول
المساواة فى الديانة البرهمية

قوانين «مانو»:

تعتبر قوانين «مانو» دستور أقدم ديانة هندية، وقاعدة الأساس فيه، تقسيم المجتمع على الأساس الدينى إلى طبقات أربع بحسب عناصرهم ونشأتهم الأولى [1]. فالكهنة تعد الطبقة الأولى، والمحاربون الطبقة الثانية، والتجار والزراع الطبقة الثالثة، والأرقاء والمنبوذون الطبقة الرابعة (الدنيا). ويختلف مركز الفرد القانونى باختلاف طبقته (أو على أساس طبقته) [2]. فطبقة الكهنة لها السلطة العليا والنفوذ الأكبر، وذاتها مصونة لا تمس، ومحمية بواسطة طبقة المحاربين التى تنعم ببعض الحقوق منها حق دراسة كتب «ويدا» المقدسة. أما الطبقتان الثالثة والرابعة فمنقوصتا الحقوق الفردية، وتختلف العقوبة للجرم الواحد باختلاف طبقة الفرد فى المجتمع، فالبرهمى لو أرتكب القتل ما استحق القتل استناداً إلى الإدعاء بأن حسناته السابقة تشفع له فيما ارتكب من جرم، وإذا قتل رجل من الشودرا زميلا له من الشودرا كان له أن يكفر عن جريمته بعشر بقرات يهبها للبراهمة، وإذا قتل أحداً من «الفيزيا» كانت كفارته للبراهمة مائة بقرة، وإذا قتل أحداً من «الكشاترية»

---

(١) الأستاذ الدكتور زكى عبد المتعال : تاريخ النظم السياسية والقانونية وعلى الأخص من الوجهة المصرية، طبعة ١٩٣٥م، ص ١٥، والأستاذ أحمد وفيق : علم الدولة، الجزء الأول، فى أصول الدولة وتطورات فكرتها، طبعة ١٣٥٣ هـ - ١٩٣٤م ص ١٩٥.

(٢) البيرونى (٤٤٠ هـ) : تحقيق ما للهند من مقولة معقولة فى العقل أو مرذولة تحقيق أدور سخو، طبعة جويتجن بلندن ١٨٧٧ م، ص ٤٨، ٤٩ يشير إلى أن هذا النظام الطبقى كان صارماً لا يجوز لأحد أن يتعدى طبقته إلى غيرها.

ارتفعت كفارته إلى ألف بقرة يعطيها للبراهمة، أما إذا قتل برهميا فلابد من قتله. ذلك لأن جريمة القتل لم تكن إلا بقتل برهمى، وإذا اعتدى رجل من الشودرا على عفاف زوجة رجل من البراهمة صودرت أملاكه وكان الخصى جزاءه[1].

المرأة- وكانت المرأة مصدر العار والعناء فى الحياة، ونزلت النساء فى هذا المجتمع منزل الإماء فلم تكن مساوية للرجل ولم تكن لها حقوقه [2].

المطلب الثانى
المساواة فى الديانة البوذية

سعت البوذية إلى إلغاء نظام الطبقات فى البرهمية من الناحية الدينية، وتتمثل المساواة عند «بوذا» باتباع تعاليمه وعدم الاعتداد بطبقات الأشخاص فى الدخول فى نظامه، فعلى من يريد أن يكون من جماعة بوذا، أن يتنازل عن أمواله وعقاره؛ كما أن الدخول فى جماعة بوذا كان قاصراً على الرجال بيد أنه إزاء إلحاح «إنندا» ابن عم بوذا قبل بوذا انضمام المرأة، ويؤثر عن بوذا أنه قال : «لو لم تضم المرأة لدام الدين الخالص طويلا، أما الآن بعد دخول المرأة، فلا أراه يدوم طويلا» ويؤثر أيضا عنه قوله : «للنظام بعد موتى أن يغير من سننه ما يراه مضراً لمقاصده وحياته» ويرى العلامة سادها كرشنن «أن

(١) الدكتور أحمد شلبى : مقارنة الأديان، الجزء الرابع، أديان الهند الكبرى، طبعة ١٩٦٤م، ص ٥٥، ٥٦ يقول : «إن الفلسفة الهندية لم تقنع بالجنس والعنصر سببا لنشأة الطبقات بل رأت أن تربطه بنص مقدس. يقول مانو وهو بصدد خلق برهما للكائنات.. ثم خلق البرهمى من فمه، والكاشتريا من ذراعه، وألويشيا من فخذه، والشودرا من رجله فكان لكل من هذه الطبقات منزلة على هذا النحو، فالأولى طبقة الكهنة والثانية الجنود والثالثة العمال والفلاحين والرابعة الأرقاء والمنبوذين، وفى ص ٥٧ يذكر أن البرهمة تدرس «أسفار الويدا» الكتب الدينية وتعليمها، وتقدم القرابين التى لا تقبل من الناس إلا عن طريقهم....، وأن البرهمى محل الاحترام من جميع الآلهة بسبب نسبه وحده، وأحكامه حجة فى العالم».

(٢) السيد أبو الحسن على الحسينى الندوى (عضو المجتمع العربى بدمشق) : ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، الطبعة السادسة، ١٩٦٥ م، بيروت، ص ٤٩ – ٥١.

بوذا عنى بهذه الجملة أن لإتباعه طرد النساء إذا رأوا منهن خطراً على تعاليمه»[1].

المبحث الثانى
المساواة فى الديانة الكنفوشيسية فى الصين

كان لكنفوشيوس [2]. أثر كبير فى الصين القديمة. وبالرغم من أنه لم يبحث مبادئ الحكم السياسى [3]. إلا أنه كان يدعو إلى أفكار اشتراكية وينادى بجمهورية عالمية. وبالرغم من أنه لم يدع أنه نبى فقد أصبحت الكنفوشيسية دين الدولة الرسمى للصين بعد وفاته تكريماً له.

وقد كانت فكرة المساواة لدى كنفوشيوس تقوم على أساس تذويب الفوارق بين الطبقات، وعدالة توزيع الثروة بين جميع أفراد الشعب، وأن الحكم

---

(١) مؤسس هذه الديانة «بوذا»، وقد ولد حوالى عام ٥٦٣ ق.م، وقد أطلق أبواه عليه سد هارتا "Sidharat" وقد ماتت أمه فى الأسبوع الأول من ميلاده ثم احتضنته خالته مهاياتى (Mahayati)، وشب فى ضياع فسيحة وقصور شاهقة، وجاه عريض، وترك ذلك كله ليبشر بتعاليمه الى الحق الذى يراه من خلال تجربته، فالحياة هى الألم، وسبب الألم الشهوة، وسبيل وقف الألم، هو الأنعزال والانقطاع. ووصاياه الخمسة : لا يقتلن أحدا كائنا حيا، لا يأخذن أحد ما لم يعطه، لا يقولن أحد كذبا، لا يشربن أحد مسكرا، لا يقيمن أحد على دنس، ويقال أن وفاته كانت فى الثمانين من عمره حوالى عام ٥٤٤ ق.م.

ول ديورانت، قصة الحضارة، الجزء الثالث من المجلد الأول، ترجمة ذ. زكى نجيب محمود ، محمد بدران، طبعة ١٩٦٨م، س ٧٣، ٧٤ ويؤثر عن بوذا قوله : «إعلموا أنه كما تفقد الأنهار الكبيرة أسماها عندما تصب فى البحر، كذلك تبطل الطبقات الأربعة عندما يدخل الشخص فى النظام ويقبل الشريعة، وأن ما يدعوا إليه بوذا هو الرهبنة، وفى الرهبنة يتساوى كل البشر، الدكتور أحمد شلبى : مقارنة الأديان، أديان الهند الكبرى، ١٩٦٤م ص ١٧٤ : ١٧٦.

(٢) هو فيلسوف الصين الأعظم، ولد حوالى ٥٥١ قبل الميلاد فى الصين بولاية شان تونج (الآن)، وكان والد كنفوشيوس فى السبعين من عمره، ومات أبوه وهو فى الثالثة من عمره، وقد تزوج وهو فى التاسعة عشر وطلق زوجته بعد ثلاث سنوات من زواجه، وأشتغل معظم حياته بالتدريس.

ول ديورانت : قصة الحضارة، المجلد الأول، الجزء الرابع، ترجمة محمد بدران، طبعة ١٩٦٦ م، ص ٤٠.

(٣) الأستاذ الدكتور زكى عبد المتعال : تاريخ النظم السياسية والقانونية والاقتصادية وعلى الأخص من الوجهة المصرية، طبعة ١٩٣٥ م، ص ١٦.

الصالح هو الذى يقوم على اسناد المناصب للناس على أساس الاستقامة والكفاءة. فإذا انتشر ذلك فى العالم كله تحقق السلام، وأصبح العالم كله جمهورية واحدة يجد فيها كل إنسان عمله وحاجته وراحته [١].

الرق- قد كان موجودا لدى الصين القديمة كما هو الحال لدى الشعوب القديمة كمصر القديمة واليونان بصفة عامة، وكانت معاملة الرقيق فى الصين القديمة قريبة من معاملة المصريين له، فنجد الامبراطور «كوانجون» يقرر أن الإنسان - ولو كان عبداً - هو أشرف المخلوقات فى الأرض والسماء، ولذلك فمن يقتل عبده بدون مسوغ فجزاءه الاعدام، ومن عذب رقيقه وقام بكيه بالنار فلا سبيل إلا أن يوقع به العبد نفس العذاب الذى أوقعه به سيده وإلا فعلى السيد أن يحرره، وقد كان الصينيون إذا وثقوا فى العبد مكنوه من المكاسب ما يحرر به نفسه بل كانوا يجعلونه شريكا لهم [٢]. على أننا لم نجد تصريحات «لكنفوشيوس» تدعو إلى إلغاء الرق بل على العكس فان قانون الطاعة الذى هو أساس نظامه يدل على ضرورة اعتبار الرق أمراً مألوفا [٣].

المرأة - وكان حال المرأة الصينية كالمرأة المصرية القديمة، فقد شغلت المناصب الإدارية والتنفيذية، ووصلت بعض النساء إلى الحكم، كالامبراطورة

---

(١) يقول كنفوشيوس : «إذا ساد مبدأ التماثل الأعظم فأصبح العالم كله جمهورية واحدة، واختار الناس لحكمهم ذوى المواهب والفضائل والكفايات، وأخذوا يتحدثون عن الحكومة المخلصة، ويعملون على نشر لواء السلم الشاملة، وحينئذ لا يرى الناس أن آبائهم من ولدوهم دون غيرهم، أو أن أبناءهم من ولدوا لهم، بل تراهم يهيئون سبل العيش للمسنين حتى يستوفوا آجالهم، ويهيئون العمل للكهول ووسائل النماء للصغار، ويكفلون الحياة للأرامل من الرجال والنساء وعديمى الأبناء، ومن أقعدهم المرض عن العمل، هناك يكون لكل إنسان حقه، وهناك تصان شخصية المرأة فلا يعتدى عليها. وينتج الناس الثروة، لأنهم يكرهون أن تبدد وتضيع فى الأرض ولكنهم يكرهون أن يستمتعوا بها دون غيرهم من الناس، وهم يعملون، وبهذه الطريقة يقضون على الأنانية والمآرب الذاتية، فلا نجد سبيلا إلى الظهور، ولا يرى أثر اللصوص والنشالين والخونة والمارقين، فتبقى الأبواب الخارجية مفتحة غير مغلقة، هذا هو الوضع الذى اسميه بالتماثل الأعظم»، نقلا عن ول ديورانت : قصة الحضارة، الجزء الرابع من المجلد الأول، ص ٦٣، ٦٤.

(٢) أحمد شفيق : الرق فى الإسلام ص ١٥، ١٦.

(٣) ول ديورانت : قصة الحضارة، المجلد الأول، الجزء الرابع، ص ٦٠.

«لو» وقيل أنها حكمت الصين فى الفترة ما بين عام ١٩٥ ق.م إلى عام ١٨٠ ق.م حكما صارما (١).

ويبدو أن نظام الاقطاع الذى كان سائدا فى الصين القديمة كان له أثر فى أن قلل من منزلة المرأة السياسية والاقتصادية فى تلك البلاد بل تجد فى عهد «كنفوشيوس» أن السلطان المطلق فى الأسرة للأب، وأن له يبيع زوجته وأبناءه ليكونوا عبيدا، وإن كان لا يفعل ذلك إلا إذا لجأته الضرورة القصوى.

ويمكننا أن نقول أن الصين القديمة فى عهد «كونفوشيوس» لم تعرف المساواة لوجود الأرقاء ولاختلاف المركز القانونى للأحرار عن الارقاء وللرجال عن الإناث باختلاف الحقوق والالتزامات بينهم، وإن كان الحال فى الصين خيراً من اليونان والرومان.

المبحث الثالث

المساواة فى الديانة الزرادشتية فى فارس

كان اعتقاد الفرس أن اللّه منحهم مواهب لم يشرك معهم فيها أحدا، لذلك فهم - فى اعتقادهم - أفضل الأجناس والأمم، وأن الشعوب الأخرى لا تصلح إلا للرق.

وكان ذلك هو الوضع الغالب فى الشعوب القديمة، وأن كان الفرس يؤمنون بأن أكاسرتهم (ملوك الفرس) يجرى فى عروقهم دم إلهى مقدس، وهذا الدم المقدس، هو الذى يفرض الطاعة ولو كان من آل إليه التاج من البيت الكيانى طفلا أو امرأة (٢).

---

(١) ول ديورانت : قصة الحضارة، المجلد الأول، الجزء الرابع ص ٢٧١، ٢٧٢ يشير إلى أنها كانت قاسية لا تلين قناتها، وكانت تقتل منافسيها وأعداءها بالسم، وتغتبط بقتلهم، وكانت تختار الملوك وتخلعهم عن عروشهم.

(٢) البيت الكيانى : هو بيت معين، كان الفرس يعتقدون أن لأفراده وحدهم الحق فى أن يلبسوا التاج، ويجبوا الضرائب، وليس للناس قبلهم إلا السمع والطاعة.
السيد أبو الحسن الندوى : ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، طبعة ١٩٦٥م، بيروت، ص ٤٠، ٤١.

والديانة الزرادشتية تقوم على أساس الطبقات [١] . وتقرر إنه بدون نظام الطبقات لاصلاح للمجتمع، ولكل طبقة مركز قانونى لا تصعد إليه طبقة أخرى. فالملوك لهم حق الأمر وعلى الكافة الطاعة، والأشراف يؤلفون مجلسا لذلك يمدون الملك بالرجال والعتاد إذا هب القتال، ويشتركون فى سن القوانين وتنفيذ الأحكام القضائية، وتحصيل الضرائب، ولهم الاقطاعيات الواسعة [٢] .

ولإقامة دولة «أهورا مزوا» وهو الإله عند ذرادشت لابد من الاحسان الى الفقير [٣]. وهى دعوة إلى تحقيق العدالة الإجتماعية.

الرق- أقرت الديانة الزرادشتية الرق بصوره ومصادره المختلفة بل صبغت عليه الصبغة الدينية، وأجازت للسيد أن يهب إماءه للعهارة الدينية [٤] .

المرأة- ويدعو كتاب «الأوستا» وهو الكتاب الدينى للزرادشتية المرأة بأن تلتزم بالحجاب [٥]. كما أن للمرأة حق التملك والتصرف فى شئونها وشئون

---

(١) المسعودى (٣٤٦ هـ) : التنبيه والأشراف ص ٩٠، ٩١ يقرر فيه أنه كان بين ملك الفرس وسائر رعيته خمس طبقات أعلاها طبقة الموابذة (رجال الدين) يليها الوزراء ثم الكتاب ثم الشعب أو الطبقة العاملة ويسميهم المسعودى كل من يكد بيده كالمهنة (أصحاب الحرف والتجار وغيرهم) نقلا عن الدكتور أحمد عبد الحميد غراب فى تحقيقه لكتاب الاعلام بمناقب الإسلام للعامرى (٣٨١ هـ) ص ١٧٥.

(٢) ول ديورانت : قصة الحضارة، المجلد الأول، الجزء الثانى ترجمة محمد بدران، طبعة ١٩٦١ م، ص ٤١٦.

(٣) محمد شاهين حمزة : حقوق الإنسان بين الشرق والغرب، طبعة ١٩٥٦م، ص ١٥٣.

(٤) يقصد بالعهارة الدينية قصر نشاط المرأة التى تهب نفسها جنسيا على الكنيسة على أن تئول المبالغ المتحصلة للكنيسة.

وكانت محاولات الإحسان إلى الرقيق تتحصل فى تحريم قتل الرقيق لمجرد ارتكابه ذنبا واحداً ولكن فى حالة تكراره من حق السيد إعدامه، ولم تكن هناك وسيلة لتحرير الرقيق إذ هو فرض أبدى ودينى.
أحمد شفيق : الرق فى الإسلام، ص ١٢.

(٥) ابن المقفع (١٤٣ هـ) : الأدب الكبير مطبعة محمد الحمزاوى بالقاهرة، ١٣٣١ هـ - ١٩١٣م، ص ٨٠.
ويعتبر هذا الكتاب تلخيصا للوصايا الأخلاقية الموجودة فى كتاب الأوستا. يراجع كتاب العامرى (المتوفى ٣٨١ هـ ٩٩٢م) الإعلام بمناقب الإسلام ص ٦٢، ١٦٠.

ويؤثر عن ابن المقفع القول : «إياك ومشاورة النساء، فان رأيهن إلى أفن، وعزمهن إلى وهن، وأكفف عليهن من أبصارهن بحجابك إياهن، فان شدة الحجاب خير من الأرتياب». ابن قتيبة (٢٧٦ هـ) : عيون الأخبار جـ ٤ ص ٧٨، ٧٩ ، طبعة المؤسسة المصرية العامة التابعة لوزارة الثقافة والارشاد القومى.

زوجها بتوكيل منه إلا أن سلطانها السياسى فى عموم فارس كان قويا داخل البلاط الملكى بدافع الجنس [١].

شيوعية مزدك :

إن دعوة مزدك (الذى ولد ٤٨٧ ميلادية فى فارس)، تعلن أن الناس ولدوا سواء، ولا فرق بينهم، فينبغى أن يعيشوا سواء لا فرق بينهم، ولما كان المال والنساء مما حرصت النفوس على حفظه وحراسته كان ذلك عند مزدك أهم ما تجب فيه المساواة والاشتراك، قال الشهرستانى [٢] : «أحل النساء وأباح الأموال، وجعل الناس شركة كاشتراكهم فى الماء والنار والكلأ» وقال الطبرى فى أثر هذه الدعوة : «إن السفلة اغتنموا تلك التعاليم وكاتفوا مزدك وأصحابه وشايعوهم فأبتلى الناس بهم. وقوى أمرهم حتى كانوا يدخلون على الرجل فى داره فيغلبونه على منزله ونسائه وأمواله، ولا يستطيع الامتناع عنهم. ولم يلبثوا إلا قليلا حتى صاروا لا يعرف الرجل ولده ولا المولود أباه ... وفسدت الثغور» [٣].

---

(١) ول ديورانت : قصة الحضارة، المجلد الأول، الجزء الثانى ص ٤٤٢، يشير إلى أن حرية التنقل التى كانت للمرأة الفارسية قاصرة على النساء الفقيرات أما غير الفقيرات فالعزلة مفروضة عليهن فى أيام حيضهن أولا ثم امتدت لتشمل حياتهن الاجتماعية كلها.

(٢) الشهرستانى (٥٤٨ هـ) : الملل والنحل بتحقيق محمد سيد كيلانى، الجزء الأول، طبعة ١٩٦٧ م، ص ٢٤٩.

(٣) الطبرى (٣١٠ هـ) : تاريخ الأمم والملوك، الجزء الأول، طبعة ١٩٣٩م، ص ٥٢٠، ٥٢١.

الفصل الثالث
المساواة قبل الإسلام

تقسيم :

نقسم هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث :

المبحث الأول : مبدأ المساواة فى الديانة اليهودية.

المبحث الثانى : مبدأ المساواة فى الديانة المسيحية.

المبحث الثالث : المساواة لدى العرب قبل الإسلام.

المبحث الأول
مبدأ المساواة فى الديانة اليهودية

التوراة : دستور الديانة اليهودية، والتلمود: هو عبارة عن تفسير للتوراة، وقد كتب هذا الكتاب عدد من أحبار اليهود فى القرن الخامس بعد الميلاد، ويشمل السنة الموسوية وكذلك شرحها، وهذا الكتاب يعتبر مرجع اليهود الوحيد فى أحكام العبادات والمعاملات [١] .

ومن هذين المصدرين يتضح أنها عقيدة عنصرية قوامها فكرة الشعب المختار، وهو الشعب اليهودى فالتوراة تقول : «لأنك شعب مقدس للرب إلهك. إياك قد اختار الرب إلهك لتكون له شعبا أخص من جميع الشعوب الذين على وجه الأرض» [٢] . «وقد شاء الرب أن يجعلكم له شعبا» [٣] .

---

(١) الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى : مبادئ نظام الحكم فى الإسلام مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الحديثة، الطبعة الأولى، هامش ص ١٥٥م، جابى بن شمعون : الأحكام الشرعية فى الأحوال الشخصية للإسرائيلين، طبعة ١٩١٢م، المقدمة ص «و».

(٢) سفر التثنية : الإصحاح السابع ٦ : ٧ طبعة ١٩٦٦م بمصر، ص ٢٩٠.

(٣) سفر صموئيل الأول : الإصحاح الثانى عشر ٢٢، نفس الطبعة، ص ٤٤٤.

ويمقتضى هذه النصوص يعتنق الشعب اليهودى فكرة استعلاء الجنس اليهودى ـ عنصراً أو معدنا ـ على غيرهم من أفراد الجنس البشرى، ويطلقون عليهم لقب «الأميين»، ويرى اليهود أن لهم سرقة الأميين، وهتك أعراضهم، وإفشاء أسرارهم [1] ؛ بل ومحاربتهم، واسترقاتهم، فالتوراة تقول : «حين تقرب من مدينة لكى تحاربها، إستدعها إلى الصلح، فإن اجابتك إلى الصلح وفتحت لك، فكل الشعوب الموجودة فيها تكون للتسخير وتستعبد لك، وإن لم تسالمك بل عملت معك حربا فحاصرها، وإذا دفعها الرب إلهك إلى يدك، فاضرب جميع ذكورها بحد السيف، أما النساء والأطفال والبهائم وكل ما فى المدينة، كل غنيمتها، فأغتنمها لنفسك، وتأكل غنيمة أعدائك التى أعطاك الرب إلهك» [2] .

الرقـ وفى مقابل استرقاق الأجانب، تحرم التوراة استرقاق اليهودى ولو باع اليهودى نفسه ليهودى بسبب فقره على المشترى ألا يعامله كعبد بل كأجير أو نزيل «وإذا افتقر أخوك، وبيع لك، فلا تستعبده استعبادا كأجير نزيل يكون عندك إلى سنة اليوبيل يخدم عندك، ثم يخرج من عندك هو وبنوه، ويعود إلى عشيرته وملك آبائه، لأنهم عبيدى الذين أخرجتهم من أرض مصر لا يباعون بيع العبيد، لا تتسلط عليهم بعنف بل أخش إلهك» [3] .

وإن كان ذلك لا يحول دون أن يفرض الرق على اليهودى كجزاء على ارتكاب السرقة، أو على المدين العاجز عن سداد دينه، أو بمقتضى سلطة الأب اليهودى على بناته بأن يبيعهم أرقاء لأزواجهم [4] . وكانت معاملة الرقيق

(١) حكماء صيهون : البروتوكلات ترجمة محمد خليفة التونسى مع مقدمة وتقدير للكتاب للأستاذ عباس محمود العقاد، طبعة ١٩٦١م، ص ٥٦، ١١٩.

(٢) سفر التثنية : الإصحاح العشرون ١٠: ١٥ (نفس الطبعة) ص ٣١١.

(٣) سفر اللاويين : الإصحاح الخامس والعشرون ١٠ يقول :

«وأما عبيدك وإماؤك الذين يكونون لك فمن الشعوب الذين حولكم منهم مقتنون عبيدا وإماء، وأيضا من أبناء المستوطنين النازلين عندكم منهم مقتنون، ومن عشائرهم الذين يلدونهم فى أرضكم فيكونون ملكا لكم وتستملكونهم لأبنائكم من بعدكم، ميراثا لكم، تستعبدونهم إلى أبد الدهر».

نقلا عن الأستاذ الدكتور منير العجلانى : عبقرية الإسلام فى أصول الحكم، طبعة ١٩٦٥م، ص ٦٣، ٦٤.

(٤) الأستاذ الدكتور على عبد الواحد وافى وحسن سعفان : قصة الملكية فى العالم، مطبعة الفجالة، مصر، ص٥٢.

تختلف باختلاف كونه يهوديا أو غير يهودى، فالرقيق اليهودى مقيد بست سنوات حسب ما ورد فى سفرى الخروج والتثنية [1]. أو بحلول اليوبيل (وهو احتفال دينى كل خمسين سنة) أيا كانت المدة التى قضاها من قبل حسب ما جاء فى سفر اللاويين [2].

وأوجبت التعاليم اليهودية أن يكفل السيد لعبده مؤونة المأكل والمشرب والمسكن، وأن يريحه من العمل فى يوم السبت والأعياد، وألا يتناوله بالأذى، فإذا أفقده عينه أو ضربه ضربا مبرحا؛ وجب عتقه، وإذا قتله عمدا بدون سبب عوقب السيد بالإعدام.

ولم تصادف هذه التعاليم لدى بنى إسرائيل قبولا، وسادت القسوة وسوء المعاملة والارهاق واستغلالهم فى التطبيق العملى، بل إن بعض الأسياد كانوا يكرهون إمائهم على البغاء للانتفاع بأجورهم [3].

المرأة- ولم تكن المرأة اليهودية وفقا للتصوير الدينى إلا مصدرا للخطيئة، ففى قصة الخلق والشجرة فى التوراة، يتبين لنا أن حواء لاحقة فى النشأة لآدم وبعض منه، وأنها الدافع الى مخالفة آدم لربه، وهى التى أغرته بالأكل من الشجرة المحرمة، وأن الجزاء الذى وقعه اللّه عليها أن يكدح الرجل ويعمل ليأكل، وأن على المرأة أن تحمل وتتألم فى حملها ووضعها [4]. وأنها دون الرجل. ففى سفر الجامعة عن المرأة : «وجدت أمر من الموت المرأة التى هى شباك، وقلبها إشراك ويداها قيود» [5]. وعلى ذلك فالمرأة المتزوجة كالقاصر والصبى والمجنون لا يجوز لها البيع ولا الشراء، وأن جميع مال المرأة ملك

---

(١) سفر الخروج : الإصحاح ٢١ : ٢ - ٤ «إذا اشتريت عبدا عبرانيا فست سنين يخدم وفى السابعة يخرج حرا مجانا. إن دخل وحده فوحده يخرج. إن كان بعل أمرأة تخرج أمرأته معه» طبعة ١٩٦٦ مصر، ص ١٢٠.

(٢) سفر اللاويين : الإصحاح الخامس والعشرون ١٠ «وتقدسون السنة الخمسين، وتنادون بالعتق فى الأرض لجميع سكانها، وتكون لكم يوبيلا، وترجعون كل إلى ملكه، وتعودون كل إلى عشيرته» ص ١٩٩.

(٣) الأستاذ الدكتور على عبد الواحد وحسن سعفان : قصة الملكية فى العالم ص ٥٤.

(٤) سفر التكوين : الإصحاح الثانى والثالث ص ٥ : ٧.

(٥) سفر الجامعة : الإصحاح السابع ٢٥، ٢٦ ص ٩٨٠.

لزوجها، أيا كان مصدره سواء كان نتاج عملها أو الإهداء إليها عدا مؤخر صداقها [1] . وكان الحجاب مفروضا على المرأة ولا أدل على ذلك مما ورد فى التلمود من تحريم نظر الرجل إلى كعب امرأة غير زوجته، أو لمس يدها أو الحديث معها [2] .

ويتضح لنا أن الديانة اليهودية كشريعة قد اعتدت بالأصل اليهودى دون غيره من الأجناس، وأقرت الرق بل وفرضته على غير الشعب اليهودى، وأن المرأة كانت دون الرجل عقلا وحكمة، وعلى ذلك لا تتساوى معه فى الحقوق والالتزامات.

خاتمة: نلاحظ فى بحثنا فى مسألة «المساواة فى اليهودية» وجود تعارض وتضارب بين النصوص يدل على التحريف.

١ – ففى سفرى الخروج والتثنية : يقرران أن الاسرائيلى الذى يبيع نفسه لأخيه اليهودى لا يستمر استرقاقه إلا ست سنوات، وفى سفر اللاويين : يقرر أن لا ينتهى إلا بحلول اليوبيل الاسرائيلى، وبذلك يدوم رقه خمسين سنة إلا أيام إذا استرق عقب اليوبيل مباشرة.

٢ – إن التوراة : تبيح للاسرائيلى «أو الاسرائيلية» بأن يبيع نفسه لأخيه.

وفى التلمود : لا يجيز ذلك إلا للرجل وحده [3] .

---

(١) الدكتور أحمد شلبى : مقارنة الأديان، الجزء الأول، الديانة اليهودية طبعة ١٩٦٦ م ص ١٢٨، ٢٢٩.

(٢) الأستاذ الدكتور محمد سلام زناتى : الحجاب عند الشعوب القديمة ص ٤٦ مقال منشور بمجلة العربى الكويتية (ذى الحجة ١٣٨٨ هـ – مارس ١٩٦٩م).

(٣) الأستاذ الدكتور على عبد الواحد وافى : اليهودية «بحث فى ديانة اليهود وتاريخهم ونظامهم الاجتماعى والاقتصادى، طبعة ١٩٧٠م، دار الهنا للطباعة، ص ٥٣، ٥٤.

المبحث الثانى
المساواة فى الديانة المسيحية

الديانة المسيحية ديانة روحية تلتزم بكل ما جاء فى العهد القديم، وكانت - فى بدايتها - كالديانة اليهودية قاصرة على شعب معين ودليل ذلك الحوار الذى دار بين السيد المسيح والمرأة الكنعانية التى توسلت إليه، أن يخرج الشيطان من ابنتها فأجابها : «لم أرسل إلا إلى خراف بنى إسرائيل الضالة، فأتت وسجدت له قائلة : ياسيد أعنى فأجاب قائلا : «ليس حسنا أن يؤخذ خبز البنين ويطرح للكلاب، قالت : «نعم سيد. والكلاب أيضا تأكل من الفتات الذى يسقط من مائدة أربابها، حينئذ أجاب المسيح وقال لها : «ياأمرأة عظيم إيمانك ليكن لك ما تريدين، فشفيت ابنتها من تلك الساعة (١).

ولما أصرت إسرائيل على الاعراض عن الدعوة المسيحية اتجه بها السيد المسيح إلى غيرهم من الأمم، وضرب المثل بالمدعويين إلى وليمة يرفضونها فيشهدها من حضرها بغير دعوة (٢).

---

(١) الإنجيل المنسوب إلى مرقص الإصحاح الخامس عشر. نقلا عن الأستاذ عباس محمود العقاد : حقائق الاسلام وأباطيل خصومة، طبعة ١٩٦٦م ، ص ٤٨ ، ٤٩ حيث يقول «وابتدأ عيسى بن مريم دعوته الأولى مختصابها بنى إسرائيل دون سواهم من العالمين. ولم يتحول عنهم إلى غيرهم إلا بعد إصرارهم على رفضه ولجاجتهم فى إنكار رسالته فوجد بعد اليأس منهم أنه فى حل من صرف الدعوية عنهم إلى الأمم المقيمة بينهم».

(٢) إذ أرسل الداعى عبيده فى طلب ضيوفه فقال هذا : إنى اشتريت حقلا وعلى أن أخرج فانتظره، وقال نا : إنى اشتريت أزواجا من البقر وسأمضى لأجربها. فغضب السيد وقال لعبده : إذهب عجلا إلى طرقات المدينة وأزقتها، وهات إلى من تراه من المساكين. فعاد العبد وقال لسيده.: قد فعلت كما أمرت ولا يزال فى الرحبة مكان. قال السيد فادع غيرهم من أعطاف الطريق وزواياه حتى يمتلئ بيتى، فلن يذوق عشائى أولئك الذين دعوت، فلم يستجيبوا الدعوة». ثم انتشرت الدعوة فى غير بنى إسرائيل، وكان من استجاب لها أولى بها ممن أعرض عنها، لأنهم أصبحوا ابناء ابراهيم بالروح نقلا عن الاستاذ عباس محمود العقاد : الشيوعية والإنسانية، طبعة ١٩٥٦م، ص ٢٥٩ ، ٢٦٠ .

ويقول الشهرستانى (٥٤٨ هـ) : الملل والنحل تحقيق الشيخ أحمد فهمى محمد جـ ٢ ص ٣٧ «إنى أرسلكم إلى الأمم كما أرسلنى أبى اليكم، فأذهبوا وادعوا باسم الأب والابن والروح القدس) طبعة القاهرة، ١٣٦٧ هـ - ١٩٤٨م.

الرق. ولم تحاول المسيحية إلغاء الرق؛ بل إن القديس بولس كان أول من ضرب على نغمة الإبقاء على الأنظمة القائمة [١] . فيوصى الرقيق بطاعتهم الأسياد وأن إطاعتهم طاعة للرب لأنها مشيئة الله الأبدية فيهم فيقول : «أيها العبيد أطيعوا سادتكم.. عاملين بمشيئة الله من القلب، خادمين بنية صالحة كما للرب ليس للناس» [٢] . ويتضح لنا من ذلك النص الرضاء بالرق وتأييده بل رفعه إلى مرتبة الإيمان بتسليم العبيد به، وقمع لكل محاولة منهم للخروج على الرق.

لقد أقرت الديانة المسيحية الرق ومصادره القائمة فى الدولة الرومانية - حينما انتشرت المسيحية فى تلك الدولة - ولم تحاول أن تحرر الرقيق أو تحض على عتقه.

المرأة : أما المرأة المسيحية فعليها أن تخضع للرجل «وأما رأس المرأة فهو الرجل. لأن الرجل ليس من المرأة بل المرأة من الرجل، ولأن الرجل لم يخلق من أجل المرأة بل المرأة من أجل الرجل» [٣] . ويؤثر عن المسيح قوله : «أيها النساء أخضعن لرجالكن كما للرب، لأن الرجل هو رأس المرأة» [٤] .

فقد فسر رجال الدين المسيحى هذه الاتجاهات على أن المرأة هى أدنى من الرجل فى الحقوق والواجبات [٥] .

---

(١) دليل بيرنز: المثل السياسية ترجمة لويس اسكندر ومراجعة الدكتور محمد أنيس، ١٩٦٤ م، ص ١٠١ ويضيف ص ١٠٤، يقول سانت أوغسطين : «يجب على المسيحين ألا يعتبروا أقتناء العبيد كأقتناء الجواد أو المال، ولو أن الجواد قد يباع بثمن أعلى من ثمن الصيد، غير أن الأرقاء يجب أن يظلوا خاضعين حتى للسادة الأشرار طالما أنهم لا يتمادون فى غيهم».

(٢) رسالة بولس الرسول إلى أهل أفسس : الإصحاح السادس، طبعة ١٩٦٦، مصر، ص ٣١٨.

(٣) رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنفوش : الإصحاح الحادى عشر ٣، ٨، ١٢ ص ٢٨٠.

(٤) رسالة بولس إلى أهل أفسس : الإصحاح الخامس ٢٣.

(٥) فى مجمعين دينين شهيرين، بحثا فى أمور المرأة، وهما يجمع (ماكون) الذى تساءل عما إذا كان يجب أن توضع المرأة بين الوحوش أم بين الكائنات المفكرة ؟ ومجمع (قرطاجة) الذى قرر أنه لا يجوز للمرأة أن تتعلم، ولا أن تعمد، ولا أن تعظ، ولا أن تدنو من الهيكل، ولا أن تبخر كما ورد فى دائرة المعارف الفرنسية نقلا عن الأستاذ الدكتور منير العجلانى (عضو المجتمع العربى بدمشق) : عبقرية الإسلام فى أصول الحكم طبعة ١٩٦٦ م ، ببيروت، ص٢١.

المبحث الثالث

المساواة لدى العرب قبل الإسلام

كان العرب قبل الإسلام، يعتقدون شأنهم شأن غيرهم من الشعوب القديمة، أنهم شعب كامل الإنسانية، ومثل أعلى للخليقة وأن جميع شعوب العالم دونهم ويطلقون لفظ «الأعاجم» عليهم (١).

وكانت حياة العرب فيما بينهم تقوم على الاعتداد بالأصول والأنساب (٢). ويكون مركز الفرد القانونى مركزه الاجتماعى من حيث أصله ونسبه وكونه غنيا أو فقيرا بين أفراد قبيلته.

فطبقة الأحماس لاعتمادهم على أصلهم يرون أن لهم من الحقوق ما ليس لغيرهم، فيستأثرون بالمناصب الرئيسية الدينية والمدنية كزعامة القبائل، وتولى القضاء، ويرث الأبناء عن الآباء تلك المناصب (٣).

- ويراجع أبو الأعلى المودودى : الحجاب طبعة ١٣٧٨ هـ - ١٩٥٩م تعريب محمد كاظم السباق، طبعة دار الفكر الإسلامى، بدمشق، ص ٢٦ حيث يذكر ما قاله توليان Tertullion أحد أقطاب المسيحية الأول وأئمتها مبنيا نظرية المسيحية فى المرأة :

«إنها مدخل الشيطان إلى نفس الإنسان، وإنها دافعة بالمرء إلى الشجرة الممنوعة، ناقضة لقانون الله، ومشوهة لصورة الله - أى الرجل».

وفى ص ٢٨ يشير إلى أن ما وضع فى العالم الغربى من القوانين بتأثير الشريعة المسيحية جعل المرأة تحت سلطة الرجل الكاملة من الوجهة الاقتصادية. وما كان لها حق حتى فى كسب يدها، بل كل ما عندها ملكا لزوجها».

(١) وعلى ذلك فلو أن كسرى فارس يريد أن يكون زوجا لابنة عربى ولو كان العربى من أتباعه لما استطاع وذلك، هو الاعتداد بالعنصر والتفاخر به، وقد حدث ذلك مع كسرى «أبرويز» وابنة النعمان ابن المنذر وأدت الى حرب مشهورة «بحرب ذى قار» أنتصر فيها العرب على الفرس وتحرروا من سلطانهم.

الطبرى (٣١٠ هـ) : تاريخ الطبرى، الجزء الثانى، الطبعة الأولى، ص ٦٥٠.

(٢) ابن خلدون (٨٠٨ هـ) : مقدمة ابن خلدون بتحقيق الأستاذ الدكتور على عبد الواحد وافى، الجزء الثانى، الطبعة الأولى، ص ٤٢٨، ٤٢٩.

(٣) ابن هشام (المتوفى بين ٢١٣ : ٢١٨ هـ) : سيرة محمد صلى الله عليه وسلم بتحقيق الأستاذ محمد محيى الدين، الجزء الأول، طبعة التحرير، ص ٢١٦ حيث قال الخمس : «نحن بنو إبراهيم، وأهل الحرمة، وولاة البيت، وقطان مكة وساكنها، فليس لأحد من العرب مثل حقنا ولا مثل منزلنا، ولا تعرف العرب مثل ما تعرف لنا من الفضل».

الرق- وكان الرق كما هو الحال فى الشعوب القديمة من مقومات الحياة الاقتصادية والاجتماعية، فهو يقوم بمال ويباع ويشترى، ويورث ويؤجر، ويقع على الذكور والاناث، ويملكه الرجال والنساء، ولم يكن للرقيق قبل الإسلام ملك خاص، وكان لا يقتص من حر فى عبد، ومن البديهى أن يقتل العبد إذا قتل حراً (١).

المرأة- وقد كان العرب يعتقدون أن المرأة دون الرجل، وقد عوملت معاملة الرقيق، ولم يشركوها فى الأرث لأنه كان قاصرا على من يملك الذود والدفاع والحرب (٢). وكانت ظروف البيئة تسمح للمرأة بالإتجار، وأن تحذق غزل الصوف، وصنع الخيام، وتضميد الجراح، وتعالج نفسها فى شئون الحمل والولادة ولم يكن هناك تشريع موضوع كما هو الحال لدى اليونان والهند وغيرهما يضرب اللعنة على المرأة ويحط من كرامتها وانسانيتها (٣).

ويمكننا أن نخلص من ذلك إلى أنها لم تكن تسهم فى النشاط العام السياسى للقبائل بطريق مباشر.

وعلى أية حال فلم تكن الحالة القانونية قائمة على شريعة منظمة بل كانت خاضعة لعادات وتقاليد تختلف باختلاف القبائل، وقد يرجع بعضها إلى مبادئ اليهودية (٤).

---

(١) الأستاذ الدكتور على عبد الواحد وافى : حقوق الإنسان فى الإسلام، طبعة المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ص ١٤٢، وكان العبد يتحرر إما بإعتاق مولاه له مكافأة له على عمل عظيم يقوم به، أو لشجاعة فائقة فى القتال أو لاخلاصه الشديد لمولاه. ومن أنواع التحرير «السائبة» بأن يتركه يذهب ويجئ حيث شاء ولا يكون بينهما عقل (دية) ولا ميراث، والأستاذ الدكتور حسن إبراهيم حسن وعلى ابراهيم حسن : النظم الإسلامية، ١٩٧٠، ص ٣١٨.

(٢) الماوردى (٤٥٠) : النكت والعيون (تفسير الماوردى) تحقيق الشيخ خضر محمد خضر ومراجعة الدكتور عبد الستار أبوغدة، نشر وزارة الأوقاف الكوتية، الطبعة الأولى، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م. جـ ١ ص ٣٦٨، يقول فى تفسير قوله تعالى : {يوصيكم الله فى أولادكم للذكر مثل حظ الانثيين} (سورة النساء من الآية ١١) روى السدى قال : كان أهل الجاهلية لا يورثون الجوارى ولا الضعفاء من الغلمان، ولا يورثون الرجل من ولده إلا من طال القتال».

(٣) الأستاذ عباس محمود العقاد : الصديقة بنت الصديق، ١٩٥٦م ص ٨.

(٤) على بدوى : تاريخ الشرائع ص ٢٠٠، والأستاذ أحمد أمين : فجر الإسلام، طبعة تاسعة، ص ٢٢٥ والأستاذ محمد سلام مدكور: القضاء فى الإسلام، ١٩٦٤م، ص ٢٠، الأستاذ الدكتور على حسن عبد القادر : نظرة عامة فى تاريخ الفقه الإسلامى، الطبعة الثالثة، ص ٩،٨.

ويمكننا أن نقول أن العرب قبل الإسلام لم يعرفوا مبدأ المساواة، فهم يعتدون بأصلهم، ويتمايزون به على غيرهم، وهم فيما بينهم يعتدون بالأصول والأنساب، والغنى والفقر، والذكورة والأنوثة فى تقرير الحقوق وفرض الالتزامات؛ وعلى الرغم من أنهم كانوا يحتكمون إلى رؤساء القبائل والكهان إلا أن القوة هى الشريعة الغالبة بين القبائل العربية فى تحقيق أهدافها.



الباب الثانى

مفهوم مبدأ المساواة فى الإسلام



تمهيد وتقسيم :

الإسلام هو ملة الأنبياء قاطبة وإن تنوعت شرائعهم واختلفت مناهجهم [(١)]. فيتشابه الإسلام مع الديانات السابقة فى بيان الألوهية وما لها من صفات، وما يصدر عنها من إرسال الرسل وتنزيل الكتب والبعث والجزاء، فهو رجوع بالبشر إلى شئ مقرر ثابت لا يختلف بإختلاف العصور والأحوال فيقول عز وجل : (شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذى أوحينا إليك، وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه) (سورة الشورى: من الآية ١٢)، ولكن الجديد فى الإسلام هو ما يتمايز به بين تلك الديانات فى دائرة المناهج والتشريعات التى تتغير بتغير الزمان، ويتدرج الإنسان فى مراتبها بحسب أطواره وبيئاته ودرجة رقيه فى العقل والتفكير [(٢)]. وفى ذلك يقول سبحانه وتعالى : (لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا) (سورة المائدة : من الآية ٤٨) وعلى ذلك يمكننا أن نقول إن الإسلام هو دين الله الواحد للأنبياء كافة، جدد بمحمد ﷺ خاتم الأنبياء، وتلقى فيه عن ربه القرآن الكريم، وكلفه بتبليغه للناس كافة كما تلقاه، وبين بأمر الله وإرشاده مجمله، وطبق بالعمل نصوصه، وقصد به صالح الإنسان فى الدنيا والآخرة.

---

(١) ابن تيمية (٧٢٨ هـ) : جامع الرسائل بتحقيق الدكتور محمد رشاد سالم، الجزء الأول، طبعة ١٣٨٩ هـ - ١٩٦٩م، ص ٢٨٣، ٢٨٤، وابن كثير (٧٧٤ هـ) : عمدة التفسير عن الحافظ ابن كثير، (اختصار وتحقيق) أحمد شاكر، طبعة ١٩٥٦، الجزء الأول، ص ٢٥٦ ، والأستاذ الدكتور محمد عبد الله دراز : أصل الإسلام ص ٢ : ٥ من كتاب الإسلام الصراط المستقيم، طبعة ١٩٦٣ بيروت، يقول : «الإسلام هو التعبير الشامل الذى يطلق على كل ديانة سماوية لم تتناولها يد الإنسان بتغيير أو بتعديل وهو دين الله الذى أعتنقه المؤمنون فى جميع الأزمنة والأمكنة ذلك لأن مهمة رسل الله الأساسية تثبيت الإيمان الصحيح بأن هناك آلها واحدا وتوطيد العدالة بين الناس».

(٢) العامرى (٣٨١ هـ) : كتاب الأعلام بمناقب الإسلام تحقيق الدكتور أحمد عبد الحميد غراب، طبعة القاهرة ١٣٨٧ هـ - ١٩٦٧ م ص ٢٥، والأستاذ الشيخ محمد محمد المدنى : وحدة الدين عند الله، مقال بالوعى الإسلامى، العدد الأول من السنة الأولى (محرم ١٣٨٥ هـ- مايو ١٩٦٥م) ص ٣٠، والأستاذ الدكتور محمد عبد الله دراز : موقف الإسلام من الأديان الأخرى وعلاقته بها (بحث للندوة العالمية للإسلاميات بلاهور فى الباكستان)، مجلة لواء الإسلام، س١١، ع ١٤ (رجب ١٣٣٧هـ - فبراير ١٩٥٨) ص ٦٨٣ - ٦٨٥.

ويتميز هذا التعريف فيما نعتقد بأنه يشتمل على الحقائق الثلاثة التى أجمع عليها علماء المسلمين، من عموم رسالة محمد ﷺ واشتمالها على مبادئ وتعاليم صالحة لكل زمان ومكان، وأن الإسلام أفضل ما تساس به الأمم (١).

ويجدر بنا قبل أن نعرض لبيان مضمون مبدأ المساواة ونطاق تطبيقه على الذميين فى الإسلام - من الناحية الدستورية - أن نمهد ببيان مصادر الأحكام الشرعية الدستورية فى العصر الحديث، ثم نعرض لآراء فقهاء الشريعة - القدامى والمحدثين - وآراء علماء القانون الدستورى حول مبدأ المساواة فى الإسلام، ثم نبين حجية المبدأ فى القرآن والسنة. ونعرض لمضمون مبدأ المساواة أمام القانون والقضاء وفى التولية الوظائف العامة، وفى التكاليف والأعباء العامة (فى الضرائب والجهاد) ثم نبين تحقيقه للمساواة الواقعية بين أفراد المجتمع، ثم نبين نطاق تطبيق مبدأ المساواة على الذميين فى دار الإسلام.

وفى ضوء ذلك نقسم هذا الباب إلى الفصول الآتية :

الفصل التمهيدى : مصادر الأحكام الدستورية فى الإسلام فى العصر الحديث وآراء فقهاء الشريعة - القدامى والمحدثين - ورجال القانون حول مبدأ المساواة فى الإسلام.

الفصل الأول : مضمون مبدأ المساواة فى الإسلام.

الفصل الثانى : الذميون ومبدأ المساواة.

---

(١) الشيخ الأكبر محمد الخضر حسين (شيخ الأزهر فى بداية ثورة مصر يوليو ١٩٥٢) : رسائل الإصلاح الطبعة الأولى، ص ١٣١ ، والشيخ الأكبر محمود شلتوت : من توجيهات الإسلام طبعة ١٩٦٦ م، ص ٥٥٢ والأستاذ الدكتور محمد عبد الله دراز : الدين (بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان)، طبعة ١٩٦٦م ص ٨٢ وما بعدها، والشيخ محمد الراوى : الدعوة الإسلامية دعوة عالمية، طبعة ١٩٦٥ م، ص ١٣ ، والأستاذ الدكتور محمد يوسف موسى : الإسلام وحاجة الإنسانية إليه، طبعة ١٩٦١م، ص ٤٩ : ٥٢.

الفصل التمهيدى

مصادر الأحكام الدستورية فى الإسلام فى العصر الحديث

وآراء فقهاء الشريعة (القدامى والمحدثين) ورجال القانون حول مبدأ المساواة

تقسيم :

نقسم هذا الفصل إلى مبحثين :

المبحث الأول : مصادر الأحكام الدستورية فى الإسلام فى العصر الحديث.

المبحث الثانى : آراء فقهاء الشريعة - القدامى والمحدثين - ورجال القانون الدستورى حول مبدأ المساواة.

المبحث الأول

مصادر الأحكام الدستورية فى الإسلام فى العصر الحديث

مصادر الأحكام الدستورية فى الإسلام فى العصر الحديث هى :

١ - القرآن.

٢ - السنة الصحيحة ذات التشريع العام.

٣ - النظام الصادر من أولى الأمر فى نطاق مبادئ الشريعة الإسلامية.

ونعرض لكل منها فى مطلب مع مراعاة الإيجاز.

المطلب الأول
القرآن

القرآن هو المصدر الأصيل والأول للأحكام الدستورية فى الإسلام؛ بل وفى جميع الأحكام التى ينظمها لتنظيم شئون حياة الإنسان سواء ما يتعلق منها بعلاقة الإنسان بربه أو بعلاقة الإنسان بالكون أو بعلاقة الإنسان بأخيه الإنسان وعلاقة الدولة الإسلامية بغيرها من الدول فى السلم والحرب والحياد(١) .

والقرآن فى عرضه للأحكام الشرعية الدستورية، قد أتى بصفة عامة بمبادئ كلية صالحة لكل زمان ومكان، فورد فى نصوص القرآن مبادئ العدل، والشورى، والمساواة، وهى المبادئ الأساسية لكل سياسة عادلة، أما تفصيل الأحكام لتنظيم الشورى ولتحقيق العدل والمساواة فقد تركتها لأنها تفصيلات وجزئيات تختلف باختلاف البيئات وتتطور بتطور المصالح ولتراعى فيها كل أمة ما يلائم حالتها وتقتضيه مصالحها (٢) .

---

(١) العامرى (٣٨١ هـ) : كتاب الإعلام بمناقب الإسلام ص ١٥٨، ١٥٩ ، والشيخ الأكبر محمود شلتوت : الإسلام عقيدة وشريعة، طبعة ١٩٦٦م، ص ١١، ١٢ ، والأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة : المجتمع الإنسانى فى ظل الإسلام، طبعة جمعية الدراسات الإسلامية، ص ٦ يقول : «كل ما فى الإسلام من مبادئ سواء أكانت مبادئ تتعلق بالعقيدة أم كانت مبادئ تتعلق بالأخلاق أو التنظيم الإنسانى، تتفق مع العقل، حتى أن أعرابيا سئل لماذا آمنت بمحمد ؟ فقال : ما رأيت محمداً يقول فى أمر أفعل والعقل يقول لا تفعل، وما رأيت محمداً يقول فى أمر لا تفعل والعقل يقول إفعل» . والأستاذ الدكتور معروف الدواليبى : تعريف بالكتاب الكريم، مقال بمجلة المسلمين، العدد الأول، ص ٢٣ ، ٢٤ .

(٢) الشاطبى (٧٩٠ هـ) : الموافقات فى أصول الشريعة، الطبعة الأولى، الجزء الثالث ص ٣٦٦: ٣٦٨، والأستاذ الشيخ عبد الوهاب خلاف : مصادر التشريع الاسلامى مرنة من ٢٥٣ – ٢٥٨ مقال منشور بمجلة القانون والاقتصاد، عدد إبريل ومايو ١٩٤٥ ، والأستاذ الدكتور محمد عبد الله العربى : نظام الحكم فى الإسلام طبعة ١٩٦٨ م بيروت، ص ٣١، ٣٢ ورد ما نصه : «التعاليم المنظمة للمجتمع فى أوضاعه السياسية والاقتصادية والدولية قد جاءت هذه التعاليم فى صيغة كلية وتوجيهات عامة غير مفصلة . وواجب كل جيل هو أن يستبين الهدف من التعاليم الإسلامية فى شئون الاقتصاد، ثم يتخير الطريق الذى يوصله إلى الهدف، فالظروف التى تحيط بالمجتمع والعلل التى تصيبه فى هذين المجالين تختلف من عصر إلى عصر. فهى تعاليم ثابتة من حيث الهدف، ولكنها غير جامدة على أسلوب واحد فى التنفيذ» .

ويطلق علماء الشريعة على هذه الجزئيات فى مبادئ الحكم، اسم السياسية قال ابن عقيل : «السياسة ما كان من الأفعال بحيث يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد. وإن لم يشرعه الرسول ﷺ، ولا نزل به وحى»[1].

المطلب الثانى

السنة

إذا كان القرآن هو المصدر الأول فى استخلاص الأحكام الدستورية الإسلامية؛ فإن السنة [2] . هى الشارحة له، المبينة لمبهمه، والمفصلة لمجمله، لأنها تبين لنا كيف قام الرسول - ﷺ - بتنفيذ أحكام القرآن ومبادئه فى أرض العرب : (وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم) (سورة النحل : من

---

(١) نقلا عن ابن القيم الجوزية (٧٥١ هـ) : إعلام الموقعين عن رب العالمين تحقيق عبد الرحمن الوكيل، مطبعة الكيلانى، ١٣٨٩ هـ - ١٩٦٩م، الجزء الرابع، ص ٤٦٠، ٤٦١ وراجع : الشيخ الأكبر محمد مصطفى المراغى : بحوث فى التشريع الإسلامى، طبعة القاهره ١٣٤٦ هـ - ١٩٢٧ م، ص ٤٠، ٤١ ويقول : «لما كانت نصوص الكتاب والسنة لا تفى بتفصيل الحوادث جميعا فى كل زمان ومكان، كان من المحتم أن توضع من النظم ما لا يخرج عن قواعد الشريعة العامة مما يكون الغرض منه الوصول إلى الحق والخروج من الباطل ورد الظالمين عن ظلمهم وتوفير أسباب السعادة والهناء للعباد».

(٢) السنة هى ما صدر عن الرسول ﷺ من قول أو فعل أو تقرير مما يدل على حكم شرعى، وهى بالنظر إلى حقيقتها وصدورها عن الرسول تنقسم إلى : سنة قولية، وسنة فعلية، وسنة تقريرية. وهذا هو ما اتفق عليه علماء الأصول. الأستاذ الشيخ على الخفيف : مكانة السنة فى بيان الأحكام الإسلامية ص ٣٣، من أبحاث المؤتمر الثالث لمجمع البحوث الإسلامية، الأزهر جمادى الآخر ١٣٨٦ هـ أكتوبر ١٩٦٦م، وتقسم السنة من ناحية الرواية إلى ما علم من الدين بالضرورة ويسميه الإمام الشافعى بعلم العامة، أى العلم الذى يجب على كل مسلم أن يعلمه لا فرق بين عالم وجاهل، ويسمى العلماء هذا النوع بالأخبار المتواترة أو الأحاديث المتواترة ويقسمون السنة إلى قسمين : متواترة، وآحاد، فالمتواترة : هى ما يرويها جماعة يؤمن تواطؤها على الكذب عن جماعة مثلها حتى يصل السند إلى الرسول، والقسم الثانى : أخبار آحاد : وهى التى لا يرويها جماعة عن جماعة ولا ينطبق عليها ما وجب انطباقه فى السنة المتواترة، ويطلق عليها الإمام الشافعى الأخبار الخاصة. الإمام الشافعى (٢٠٤ هـ) : جماع العلم تحقيق الشيخ أحمد شاكر طبعة ١٩٤٠ م، ص ٧٥، ٨٧ والأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة : محاضرات فى مصادر الفقه الإسلامى «الكتاب والسنة»، طبعة ١٩٥٦ م، ص ١٢٤.

والسنة فى اصطلاح المحدثين : هى كل ما أثر عن الرسول من قول أو فعل أو تقرير أو صفة خلقية أو سيرة سواء أكان ذلك قبل البعثة كتحنثه فى غراء حراء أم بعدها. الدكتور محمد حجاج الخطيب : السنة قبل التدوين الطبعة الأولى بالقاهرة، ١٣٨٣ هـ - ١٩٦٣م، ص ١٦.

الآية ٤٤)، وهى حجة بقوله تعالى : (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) (سورة الحشر : الآية ٧)، (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول) (سورة النساء: الآية ٥٩)، (ومن يطع الرسول فقد أطاع الله) (سورة النساء : الآية ٨٠) فهذه النصوص من الآيات وغيرها كثير تفرض على المؤمنين طاعة الرسول، وهى راجعة فى معناها إلى الكتاب [١].

ما يعد من سنة الأحكام الدستورية تشريعا عاما :

إذا كانت آيات الأحكام (أى النصوص القرآنية فى القانون الدستورى) تعد تشريعا عاما ملزما لجميع المسلمين فى كل حين؛ فإن أحاديث الأحكام منها ما يعد تشريعا عاما ملزما لنا فى كل زمان ومكان ومنها مالا يعد كذلك.

وإذا نظرنا إلى السنة المستقلة - أى التى تأتى بحكم جديد لم ينص عليه فى القرآن ويطلق عليها أيضا السنة التأسيسية - التى تتعلق بمواضيع القانون الدستورى (سنة الأحكام الدستورية) فانه يمكن القول أنها كقاعدة عامة لا تعد تشريعاً عاماً فعلماء الشريعة الذين عرضوا لبحث ما يعد ومالا يعد تشريعاً عاماً (مثل الإمام القرافى والأستاذ الأكبر الشيخ شلتوت) نجدهم يقررون أن ما يصدر من الرسول باعتبار ما له من الإمامة والرياسة العامة لجماعة المسلمين لايعد تشريعا عاما لأنه بنى على المصلحة القائمة فى عصره» [٢].

---

(١) الشاطبى : الموافقات فى أصول الشريعة، الجزء الرابع، ص ١٢، ١٣.

(٢) الإمام القرافى (٦٨٤هـ) : الإحكام فى تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضى والإمام بتحقيق الشيخ عبد الفتاح أبو غدة، دار المطبوعات الإسلامية، حلب - دمشق، ط ٢، ١٩٩٥م، ١٠٧ص، ١٠٨ يقول: «الإمام هو الذى فوضت إليه السياسة العامة فى الخلائق، وضبط معاقد المصالح، ودرء المفاسد، وقمع الجناة، وقتل الطغاة، وتوطين العباد فى البلاد إلى غير ذلك، وما فعله عليه السلام بطريق الإمامة كقسمة الغنائم، وتفريق أموال بيت المال على المصالح، وإقامة الحدود.. لا يجوز لأحد الإقدام عليه إلا بإذن أمام الوقت الحاضر، لأنه عليه السلام إنما فعله بطريق الإمامة، والشيخ الأكبر محمود شلتوت : الإسلام عقيدة وشريعة، طبعة ١٩٦٦ م، ص ٥٠٩، وأستاذنا الدكتور عبد الحميد متولى : مبادئ نظام الحكم فى الإسلام، الطبعة الأولى ص ٢٠٢، والأستاذ الشيخ بدر المتولى عبد الباسط مذكرة فى تاريخ التشريع، ١٩٦٧، ١٩٦٨ م، ص ٥٢، والأستاذ الأكبر الشيخ عبد الرحمن تاج : السياسة الشرعية والفقه الإسلامى طبعة ١٩٥٣م ص ٢١. وقريب من هذا الاتجاه وإن لم يؤخذ به على إطلاقه. الاستاذ الشيخ على الخفيف : السنة التشريعية ص ٣٣٧ يقول : «إن الجانب التشريعى من قضاء الرسول أو من فتاويه هو إلى تطبيق ما نزل عليه على الوقائع والحوادث أقرب، وإن ذلك لا يتم إلا مع مراعاة ظروف الحادثة المعروضة وملابساتها وإتصالها بالعادات والأعراف،

ومما ذكره الأستاذ الشيخ خلاف بصدد كلامه عن سنة الأحكام ،أنه إذا دلت القرينة القاطعة على أنه تشريع مراعى فيه حال البيئات الخاصة، فهو تشريع زمنى يطبق فى مثل بيئته، وإن لم تقم القرينة القاطعة على هذا فهو تشريع عام، [١] . والتشريع الدستورى (أى التشريع الخاص بنظام الحكم) هو تشريع مراعى فيه حالة البيئة الخاصة بزمن التشريع، لذلك نجده فى كل زمان ومكان يختلف باختلاف الزمان والمكان [٢] .

ويذكر علماء الشريعة أن تصرفات الرسول باعتباره إماما لا يجوز الإقدام على فعلها إلا بإذن الإمام (أى الخليفة أو رئيس الدولة أو صاحب سلطة الحكم) ، لأن الرسول إنما تصدر عنه تلك التصرفات أو السنن بصفته إماما لا بصفته رسولا فهى لذلك لا تعد تشريعا عاما وكذلك ما يصدر عن الرسول بصفته قاضيا، فلا يعد تشريعاً عاماً فلا يجوز لأحد أن يأتيه إلا بحكم قضائى [٣] .

السنن الأخلاقية والدستورية :

من السنن ما يتصل بمبادئ ذات صبغة أخلاقية، وفى نفس الوقت ذاته تعد من سنن الأحكام الدستورية مثل الأحاديث التى تحض على الأخذ بمبادئ

= مقال منشور بمجلة معهد البحوث والدراسات العربية التابعة لجامعة الدول العربية، الطبعة الأولى، ١٩٦٩م والأستاذ الدكتور محمد سليم العوا : السنة التشريعية وغير التشريعية، مجلة المسلم المعاصر، العدد الافتتاحى، ص ٢٩ وما بعدها، والاستاذ الدكتور يوسف القرضاوى : السنة مصدر للمعرفة والحضارة، راجع مجلة المسلم المعاصر، العدد ٨٨، السنة ٢٢ مايو - يوليه ١٩٩٨م، ص ٢٦، ٢٧ .

(١) الأستاذ الشيخ عبد الوهاب خلاف : مصادر التشريع الإسلامى مرنة، بحث منشور بمجلة الحقوق والاقتصاد، عدد ابريل - مايو ١٩٤٥م، ص ٢٥٤ يذكر الشيخ خلاف مثلا لما تقدم قول الرسول: ،خالفوا المشركين ووفروا الحى واحفوا الشوارب، ثم يقول تعليقا على هذا الحديث : ،فى نفس صيغة النص ما يدل على أنه تشريع زمنى روعى فيه زى المشركين وقت التشريع والقصد إلى مخالفتهم فيه، وأزياء الناس لا استقرار لها، ثم يضيف إلى ما تقدم، على ضوء هذا البيان ينجلى أن النصوص التشريعية فى السنة ليست عقبة فى سبيل التطور التشريعى؛ لأنه إذا قام الدليل على أن ما شرع لمصلحة خاصة زمنية دار الحكم مع المصلحة وجود وعدما، وراجع الشيخ على الخفيف : السياسة الشرعية فى العصور الأولى، مطبعة الشروق، ١٩٣٥ - ١٩٣٦م، ص ٣.

(٢) أستاذنا الدكتور عبد الحميد متولى : مبادئ الحكم فى الإسلام، الطبعة الأولى، ص ٢٠٣ .

(٣) القرافى : الإحكام فى تميز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضى والإمام، ص ١٠٨، والشيخ الأكبر محمود شلتوت : الإسلام عقيدة وشريعة ص ٥٠٩ .

لشورى والمساواة والتعاون (أو ما يطلق عليها فى الفقه الدستورى الحديث (الحقوق الاجتماعية) كحق العامل فى إعانة فى حالة الشيخوخة والمرض، ورعاية الأمومة والطفولة، وغير ذلك من الأحكام التى أصبحت تنص عليها الدساتير الحديثة (لا سيما دساتير ما بعد الحرب العالمية الثانية) هذه السنن تعد تشريعاً عاماً وذلك لاتصالها بمبادئ الأخلاق، ولأن ما يصدر عن الرسول بصفته رسولا كأن يبين شأنا متصلا بالأخلاق - كما يقرر بعض العلماء - يعد تشريعاً عاماً [١] .

والواقع أن هذه السنن المتصلة بالأخلاق ليست سننا مستقلة أى أنها لا تأتى بأحكام جديدة فهى عادة مبنية أو مؤكدة لما ورد فى القرآن بهذا الصدد، وأنه لا يوجد فى بعض المسائل فاصل دقيق بين ما يعد ولا يعد تشريعا عاما من أحكام السنة، والخلط بين هذين النوعين يعد من أسباب الخلاف بين علماء الشريعة [٢] .

المطلب الثالث

النظام الدستورى الصادر من أولي الأمر فى نطاق مبادئ الشريعة الإسلامية

يعتبر النظام الصادر من أولى الأمر فى غير المسائل الواردة فى كتاب الله والسنة التشريعية العامة مصدرا بقول الله تعالى : (وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم) (سورة النساء : الآية ٥٩) .

ويعرض الماوردى لآراء الأقدمين فى تفسير أولى الأمر فيقول : «أحدها الأمراء: وفيهم قول الرسول ﷺ : «سيليكم بعدى ولاة، فيليكم البار ببره، ويليكم

---

(١) أستاذنا الدكتور عبد الحميد متولى : مبادئ نظام الحكم فى الإسلام ص ٢٠٥ والشيخ الأكبر محمود شلتوت: الإسلام عقيدة وشريعة ص ٥١٠.

(٢) أستاذنا الشيخ محمود مصطفى شلبى : تعليل الأحكام (رسالة أستاذية من الأزهر، وطبعت بجامعة الأزهر ١٩٤٩م) ص ٣١٩.

الفاجر بفجوره، فأسمعوا لهم وأطيعوا ما وافق الحق وصلوا وراءهم، فإن أحسنوا فلكم وإن أساءوا فلكم وعليهم» [١].

الثانى : هم العلماء والفقهاء.

الثالث : هم أصحاب الرسول ﷺ» [٢].

ويضيف الماوردى أنه يحتمل قولا رابعا : «أنهم ذوو الولايات السلطانية، تلزم طاعتهم فيما يقلدوه على من استرعوه، «ولا يلزم فى عموم الأمور وعلى جميع الناس إلا فى ولاية الأئمة التى تعم جميع الأمور وجميع الناس» [٣].

وما يقوله الماوردى هو ما يطلق عليه فى العصر الحديث (الحكام) أو (أولو الأمر الدينوى) أى رجال السلطة التنظيمية والتنفيذية أو رئيس الدولة (سواء كان يطلق عليه وصف خليفة أو أمير المؤمنين أو ملك أو سلطان أو رئيس جمهورية) حين يجمع ذلك الرئيس بين السلطتين التنظيمية والتنفيذية. ويستعين ببعض الأعوان (كالوزراء والولاة) [٤].

---

(١) الهيثمى : مجمع الزوائده جـ٥ : ١٩١ وعزاه باللفظ المذكور لأحمد ثم قال : «ورجاله ثقات، إلا أن حميد بن عبد الرحمن لم يدرك أبا بكر» والألبانى : صحيح الجامع الصغير ٤ : ١٣٧ وقال : «صحيح».

(٢) النكت والعيون (تفسير الماوردى) جـ ١ ص ٤٠١.

(٣) الماوردى (٤٥٠ هـ) : النكت فى تفسير القرآن، جزء مخطوط بدار الكتب المصرية برقم ١٩٦٩٣ (ب) ورقة ٨٥، ٨٦، (وهذا الجزء غير موجود فى طبعة وزارة الأوقاف الكويتية) ويراجع ابن العربى (٥٤٣ هـ) : أحكام القرآن بتحقيق على محمد البجاوى الجزء الأول، ص ٤٥١، ٤٥٢ يشير إلى أن أولوا الأمر هم الأمراء والعلماء جميعاً، وأيضا ابن كثير (٧٧٤ هـ) : عمدة التفسير عن الحافظ ابن كثير (باختصار وتحقيق الشيخ أحمد شاكر)، الجزء الثالث، ١٩٥٦، ص ٢٠٨، ويقارن ابن القيم (٧٥١ هـ) : إعلام الموقعين بتحقيق عبد الرحمن الوكيل، طبعة ١٩٦٩، الجزء الأول ص ١٠ حيث يخص أولى الأمر بالعلماء، والشوكانى (١٢٥٥ هـ) : القول المفيد فى أدلة الاجتهاد والتقليد، طبعة ١٣٤٠ هـ، ص ١٣ يقول : «إن المفسرين فى تفسير «أولى الأمر» على قولين : أحدهما : أنهم الامراء (يقصد الولاه) والثانى : أنهم العلماء. ويعرض الشيخ محمد رشيد رضا فى تفسير المنار، الطبعة الثالثة، الجزء الخامس ١٨٩ لرأى أستاذه الشيخ محمد عبده عن المقصود «بأولى الأمر» بأنهم جماعة أهل الحل والعقد من المسلمين، وهم الأمراء والحكام والعلماء ورؤساء الجند وسائر الرؤساء والزعماء الذين يرجع إليهم الناس فى الحاجات والمصالح العامة، فتجب طاعتهم على أن لا يخافوا أمر الله ولا سنة رسوله التى عرفت بالتواتر، وأن يكونوا مختارين فى بحثهم فى الأمر، واتفاقهم عليه، وأن يكون ما يتفقون عليه من المصالح العامة، وهو ما لأولى الأمر سلطة فيه، ووقف عليه. ويراجع الشيخ الأكبر عبد الرحمن تاج : السياسة الشرعية والفقه الإسلامى، طبعة ١٩٥٣م، ص ١٠، ١٤٨.

(٤) أستاذنا الدكتور عبد الحميد متولى : مبادئ نظام الحكم فى الإسلام ص ٢٠٦– ٢١٠ وهوامشها.

والواقع أن سلطة التنظيم فى الشئون الدستورية تتولاها عادة فى العصر الحديث هيئات نيابية منتخبة من الشعب يطلق عليها «الجمعية الوطنية» أو «الجمعية التأسيسية» ويتولاها أحيانا رئيس الدولة، وقد يكلف لجنة دستورية يعين أعضاءها لتحضير مشروعات تلك النظم الدستورية، كما أن تلك النظم الصادرة من تلك الهيئات النيابية أو من رئيس الدولة قد يراعى أحيانا عرضها - قبل صدورها - على الإستفتاء الشعبى[1].

وقد كان يتولى تلك السلطة الولاة فى مختلف الأمصار بعد وفاة الرسول فيما عدا الحالات التى يتحقق فيها الإجماع.

وطاعة أولى الأمر تلزم فى طاعة اللّه دون معصية.

وتختلف طاعة الرسول - صلى اللّه عليه وسلم - وطاعة الأئمة وولاة الأمور من ثلاثة أوجه :

الأول : أن طاعة الرسول تلزم فى حياته وبعد موته لاستقرار النبوة عليه؛ ولأنها لا تنتقل بموته إلى غيره. وطاعة الأئمة وولاة الأمر تلزم فى حياتهم، وتزول بعد موتهم؛ لانتقال الأمر بموتهم إلى غيرهم.

الثانى : أن طاعة الرسول تلزم فيما شرعه من الدين واستأنفه من الأحكام - فى المسائل الأخلاقية الدستورية - ولا تلزم طاعة الائمة فيما استأنفوه من نظم وأستحدثوه من حكم.

الثالث : أن طاعة الرسول لا يجوز أن تزول؛ لعصمته عن المعاصى.

وطاعة الائمة يجوز أن تزول، لجواز معاصيهم [2].

وعلى ذلك فحدود طاعة أولى الأمر فيما لا معصية للخالق «لا

---

(1) أستاذنا الدكتور عبد الحميد متولى : المفصل فى القانون الدستورى، الجزء الأول، ١٩٥٢، موضوع أساليب نشأة الدساتير ص ٨٢ - ١٢٢.

(2) الماوردى (٤٥٠ هـ) : جزء من تفسير القرآن (مخطوط سابق الاشارة إليه) الورقة ٨٦. (غير موجود فى طبعة وزارة الأوقاف الكويتية)

وابن حزم الظاهرى (٤٥٦ هـ) : الإحكام فى أصول الأحكام، الجزء الأول، طبعة الشيخ زكريا، ص ٤٧٩.

طاعة لمخلوق فى معصية الخالق، ومن أمركم منهم (ولاة الأمور) بمعصية فلا سمع ولا طاعة» [1].

المبحث الثانى
آراء علماء الشريعة والقانون الدستورى ومبدأ المساواة

تقسيم :

نقسم هذا المبحث إلى مطلبين :

المطلب الأول : فقهاء الشريعة القدامى ومبدأ المساواة

المطلب الثانى : علماء الشريعة المحدثون وعلماء القانون الدستورى ومبدأ المساواة.

المطلب الأول
فقهاء الشريعة القدامى ومبدأ المساواة

يمكن القول كقاعدة عامة [2]. إن فقهاء الشريعة الإسلامية القدامى لم يتعرضوا فى أبحاثهم لمبدأ المساواة - من الناحية الدستورية - فى الإسلام،

---

(١) متفق عليه عن ابن عمر رضى الله عنهما. صحيح البخارى جـ ٦ ص ٢٦١٢ رقم ٦٧٢٥ فى الأحكام، باب : السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية، وصحيح مسلم جـ ٣، ص ١٤٦٩، رقم ١٨٣٩، فى كتاب الإمارة، باب : وجوب طاعة الأمراء فى غير معصية، وتحريمها فى المعصية.

(٢) إن مؤلفات من الفكر السياسى الإسلامى حتى القرن الرابع لم تصل إلينا ولا نعلم عنها إلا أسماءها ومؤلفيها، فابن النديم (٣٨٥ هـ) : فى فهرست، طبعة مصر، ١٤٧ - ٢٠٦ يعرض لأسماء هذه المؤلفات ومنها: فنون الحكم : للعتاب الشامى، تدبير الملك والسياسية والقضاء : لسهل بن هارون، والوزراء : للمطوق، والسياسية الكبير والصغير لأبى زيد البلخى. وهذه المؤلفات وغيرها ضاعت إزاء النكبات التى ألمت بالإسلام والمسلمين فى الغزو التتارى على بغداد، وتناثرت وتسربت بعض مخطوطاته إلى الغرب عند تدهور حال الشرق واحتلاله.

وراجع المدخل إلى التراث السياسى الإسلامى فى التحفة الملوكية للآداب السياسية المنسوبة للماوردى، مؤسسة شباب الجامعة، ط ٢، ١٩٩٣، ص ١٤ - ٢٧.

فالماوردى [١] . لم يعرض لمبدأ المساواة فى كتبه، ولو أن الأحكام السلطانية والولايات الدينية قد صدره بالآية الكريمة : (وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل) (سورة النساء : من الآية ٥٨) وإن كان الماوردى فى كتابه أدب الدنيا والدين عرض للأسس العامة للسياسة، دون أن يشير إلى مبدأ المساواة [٢] . وإن أشار فى مؤلفاته إلى التسوية فى الحكم والقضاء بين الشريف والوضيع، والعقاب لما أوجبه الشرع، وحث الوزير على اختيار ذوى الفضل والعقل فى الأعمال والولايات، إلا أنه لا يصح الادعاء بأنه عرف مبدأ المساواة بمدلولة الاصطلاحى الحديث [٣] .

وقام ابن تيمية السلفى فى القرن الثامن الهجرى، ينادى بالرجوع إلى كتاب اللّه، واتباع السنة الصحيحة عن الرسول والاعتداد بفهم وتطبيق منهج خلفائه الراشدين فى السياسة الشرعية ولن نجد فى كتابه حديثا عن مبدأ المساواة، وإن عرض لما ينبغى على رئيس الدولة الإسلامية (الراعى) من أن يراعى فيمن يقلدهم للولايات العامة، أن يكونوا من ذوى الفضل والتقوى

---

(١) الماوردى هو أبو الحسن على بن محمدبن حبيب الماوردى، الشافعى المذهب، والماوردى نسبة إلى جده الذى كان يبيع الماورد، وله مؤلفات سياسية أشهرها الأحكام السلطانية، وقوانين الوزارة وسياسة الملك، كما أن له مؤلفاً كبيراً فى الفقه الشافعى ومقارن بالمذاهب الأخرى (الحاوى الكبير) ومن مؤلفاته تفسير القرآن، وتوفى الماوردى (٤٥٠ هـ) عن ستة وثمانين عاما، حاجى خليفة (١٠٦٧ هـ) : كشف الظنون من أسامى الكتب والفنون طبعة ١٣١٠ هـ، الجزء الأول ص ١٩، الجزء الثانى ص ١٠١١، ولنا دراسة كبيرة عنه بالاشتراك مع الدكتور محمد سليمان دواد بعنوان من أعلام الاسلام «أبو الحسن الماوردى» مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٧٨م.

(٢) الماوردى : أدب الدنيا والدين، الطبعة الرابعة، ص ١٢٦ يقول : «أعلم أن ما به تصلح الدنيا حتى تصير أحوالها منتظمة وأمورها ملتئمة ستة أشياء، هى قواعدها وإن تفرعت : هى دين متبع، وسلطان قاهر، وعدل شامل، وأمن عام، وخصب دائم، وأمل فسيح» .

(٣) الماوردى : الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ١٩٦٦ م ص ٧١، وفى مؤلفه «قوانين الوزارة وسياسة الملك» مخطوط بمعهد الدراسات العربية بجامعة الدول العربية (فيلم رقم ٤٥) وقد حققناه بالاشتراك مع الدكتور محمد سليمان داود، ط ٣، مؤسسة شباب الجامعة، ١٤١١هـ - ١٩٩١م ص ٤٦، ٤٨ .يقول: «وعدلك بالأموال أن توخذها بحقها وتدفع إلى مستحقيها... وأجعل جزاء الأفعال بحسبها من إحسان أو إساءة يستوجب بها الثواب والعقاب، فان لميلك ورضاك حكما سواء» وفى تفسيره للآية الأولى من سورة النساء فى تفسيره «النكت والعيون» جـ ١ ص ٣٥٩، يقول «إن اللّه أخبر الناس أنهم من نفس واحدة، وعليهم أن يتواصلوا، ويعلموا أنهم أخوة، وإن بعدوا) .

ويرى الراغب الأصفهانى (٥٠٢ هـ) : المفردات فى غريب القرآن تحقيق محمد السيد كيلانى ص ٢٥١ أن المساواة تستعمل إستعمال العدل، وأن العدل يستعمل استعمال المساواة.

والعلم، وسنشير إلى أقواله أثناء عرضنا لمضمون مبدأ المساواة أمام الولايات العامة، فعلى الوالى أن يقيم الحدود الثابتة فى كتاب الله، وأن يوزع الزكاة على مستحقيها [(١)].

وقد سار على نهج ابن تيمية تلميذه ابن القيم [(٢)]. بمؤلفه : «الطرق الحكمية فى السياسة الشرعية»، وهو عرض واسع فى القضاء والشهادة، واستقل مؤلف لابن القيم بأحكام أهل الذمة فى الإسلام، وسنعرض لآرائه فى موضعها.

وفى ذات القرن والقرن الذى يليه ظهر مؤسس علم الإجتماع والعمران «ابن خلدون» ومقدمته التى ذاعت وانتشرت فى الآفاق، والتى عرض فيها للمبادئ التى تحكم التاريخ والسياسة إلا أنه لم يعرض لمبدأ المساواة، وإنما عرض لبيان الولايات العامة والشروط اللازمة لأصحابها، والقضاء وشروطه، والضرائب والمكوس وأثرها، والجهاد وحذر من الاستعانة بالأجانب [(٣)].

وقد مرت فترة طويلة منذ القرن العاشر الهجرى حتى مطالع القرن الرابع

---

(١) هو تقى الدين أبو العباس أحمد بن المفتى شهاب الدين عبد الحليم بن شيخ الإسلام مجد الدين أبى بركات عبد السلام بن عبد الله بن أبى القاسم بن تيمية الحرانى الحنبلى، ولد فى العاشر من ربيع الأول سنة (٦٦١ هـ)، هاجر والده به وبأخوته إلى الشام من جور التتار، وعنى الشيخ تقى الدين بالحديث وله خبرة تامة بالرجال وجرحهم وتعديلهم، ومعرفة بفنون الحديث، وبرع فى التفسير والفقه، وبلغت تصانيفه خمسمائة مجلد، ومات معتقلا بقلعة دمشق فى (٧٢٨ هـ). وراجع لنا دراسة عنه بعنوان «شيخ الإسلام ابن تيمية والولاية السياسية الكبرى فى الإسلام، دار الوطن، الرياض، ١٤١٧هـ.

(٢) هو محمد بن أبى بكر بن أيوب بن سعد. الزرعى ثم الدمشقى المعروف بأبى عبد الله بن قيم الجوزية ولد (٦٩١ هـ)، وله تصانيف إسلامية كثيرة منها : إعلام الموقعين عن رب العالمين، زاد المعاد عن هدى خير العباد، وتوفى (٧٥١ هـ). ابن رجب (٧٩٤ هـ) : طبقات الحنابلة تحقيق حامد الفقى طبعة ١٣٧٢ هـ - ١٩٦٢ م ص ٤٤٢.

(٣) هو عبد الرحمن أبو زيد ولى الدين ابن خلدون «فاسمه عبد الرحمن وكنيته أبو زيد (على إسم إبنه الأكبر) ولقبه ولى الدين، وشهرته ابن خلدون، ولد فى ٧٣٢ هـ، وأشتغل بالتدريس والقضاء وتنتقل بين بلاد المغرب الأدنى والأوسط والأقصى وبعض بلاد الأندلس، وقام بتأليف كتاب : «العبر وديوان المبتدأ والخبر فى أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر». والقسم الأول من هذا الكتاب يطلق عليه الآن مقدمة ابن خلدون، وأبدع فى الابتكار فى هذه المقدمة لذلك نسب إليه علم العمران. وتوفى فى ٨٠٨ هـ يراجع مقدمة ابن خلدون بتحقيق الاستاذ الدكتور على عبد الواحد وافى فى ثلاث أجزاء، الجزء الأول، الطبعة الثانية ص ٢٨ والجزء الثانى، الطبعة الأولى ص ٢٢٤ : ٤٣٣، ٥٢٣ : ٥٢٧، ٥٦٧ - ٥٨٥، ٦٦٧ - ٦٦٩. وكتابنا «العلامة ابن خلدون ورسالته إلى القضاة - مزيل الملام عن حكام الآنام، دار الوطن، الرياض، ١٤١٧هـ، ص ٣٣ - ٥٩.

عشر الهجرى كان فيها الفكر السياسى الإسلامى فى سبات طويل نتيجة للاستعمار. وعلى أية حال فقد شهد القرن العشرين الميلادى بعث حركة فكرة اسلامية شاملة لإحياء التراث وتقريبه إلى العصر، وكشف موقف الإسلام من القضايا العصرية، ومنها مبدأ المساواة. وسنعرض لآراء علماء الشريعة المحدثين والقانون الدستورى حول هذا المبدأ.

المطلب الثانى
علماء الشريعة المحدثون والقانون الدستورى ومبدأ المساواة

يرى أغلب علماء الشريعة المحدثون والقانون الدستورى، أن الإسلام له فضل السبق فى إعلان مبدأ المساواة بين بنى الإنسان على اختلاف أصولهم وأجناسهم وألوانهم وقبائلهم وشعوبهم، فهم جميعا فى الحقوق والواجبات أمام الشرع سواء [1]. وأن الإسلام يدعو إلى الوحدة الإنسانية بالخضوع إلى اللّه

---

(١) من علماء الشريعة المحدثون الشيخ الأكبر محمد الخضر حسين : الحرية فى الإسلام، طبعة ١٣٧٧ هـ - ١٩٥٩م، تونس، ص ٢١ : ٢٤، والاستاذ الدكتور مصطفى السباعى : إشتراكية الإسلام. يذكر ص ١٢٨ ما نصه «أعلن الإسلام المساواة الإنسانية بين جميع الناس لا فرق بين عالم وجاهل فى تنفيذ حكم القانون... وأن فقهاء المسلمين قرروا أنه يجرى على الإمام الأعظم (الخليفة) من الأحكام والأنظمة ما يجرى على سائر الناس»، والشيخ الأكبر محمود شلتوت : الإسلام عقيدة وشريعة، ١٩٦٦م، ص ١٢، ١٤، والاستاذ الشيخ بدران أبو العينين بدران : بيان النصوص التشريعية طرقه وأنواعه، ١٩٦٩م، ص ٤، والعالم الباكستانى أبو الأعلى المودودى : نحو دستور إسلامى، طبعة ١٩٥٣ م بالقاهرة هامش ص ١٠٥ والأستاذ : الشيخ محمد سلام مدكور: المساواة فى القرآن (مقال بمنبر الإسلام ـ نوفمبر ١٩٦٦م) ص ١٢ : ١٤، بل إن الشيخ على عبد الرزاق (وهو الذى قال بأن الإسلام دين لا دولة) فى مؤلفه الإسلام وأصول الحكم، الطبعة الأولى، يشير فى ص ٢٧ إلى مبدأ المساواة (الإسلام هو الذى لم يكتف بتعليم أتباعه فكره الإخاء والمساواة وتلقينهم مذهب أن الناس سواسية كأسنان المشط، وأن عبيدكم الذين هم ملك يمينكم إخوانكم فى الدين، وأن المؤمنين بعضهم أولياء بعض لم يكتف الإسلام بتعليم أتباعه، ذلك المذهب تعليما نظريا مجرداً، ولكنه أخذ عمليا علينا، وأدبهم به تأديباً، ومرنهم عليه تمرينا، وشرع لهم من الأحكام القائمة على الاخوة والمساواة، وأجرى عليهم الواقعات وأراهم الحوادث فأحسوا بالأخوة إحساساً ولمسوا المساواة لمسا) وفى رأينا أن هذا القول منه دليل على أن الإسلام دين ودولة.

ومن أنصار هذا الرأى من علماء القانون الدستورى الأستاذ الدكتور فؤاد العطار : النظم السياسية والقانون الدستورى، طبعة ١٩٦٥ - ١٩٦٦م، ص ١٤٠، ١٤١، والأستاذ الدكتور ثروت بدوى : تطور الفكر السياسى والنظرية العامة للنظم السياسية، الطبعة الأولى، ص ١٠٠ : ١٠٥ ، والاستاذ الدكتور طعيمة الجرف : نظرية الدولة والأسس العامة للتنظيم السياسى، ١٩٦٤م، ص ٢٦٤، والدكتور محمود حلمى : المبادئ الدستورية العامة، ١٩٦٦م، ص ٣٣٣ : ٣٣٨ والدكتور عبد الحميد حشيش : دروس سياسية من الإسلام ص ٨٤، ٧٥ (مقال منشور بالمجلة المصرية للعلوم السياسية، عدد نوفمبر ١٩٦٣م).

الواحد الذى شرع لهم الدين الكامل، الذى يستوى أمام عقيدته وشريعته جميع بنى الإنسان لأنهم جميعا من أصل واحد ونفس واحدة [1].

وهناك رأى آخر يقول إن الإسلام بإعلانه مبدأ العدل المطلق بين الناس كافة قد طوى مبدأ المساواة أمام الشرع [2].

ونجد من جمع بين الدراسات القانونية والشريعة الإسلامية يقرر «إن الشريعة الإسلامية جاءت وقت نزولها بنصوص صريحة تقرر نظرية المساواة وتفرضها فرضا، فالقرآن يقرر المساواة، ويفرضها على الناس جميعا، بصفة مطلقة، فلا قيود ولا استثناءات، إنها مساواة على الناس كافة، أى على العالم كله، لا فضل لفردعلى فرد، ولا لجماعة على جماعة، ولا لجنس على جنس، ولا للون على لون، ولا لسيد على مسود، ولا لحاكم على محكوم» [3].

---

(١) الشيخ محمد رشيد رضا (١٩٣٥م) : الوحى المحمدى، الطبعة السادسة، (١٣٨٠ هـ - ١٩٦٠م)، ص ١٩٦ : ١٩٨ يقول : «إن الاسلام دعا إلى «الوحدة الإنسانية بالمساواة بين أجناس البشر وشعوبهم وقبائلهم. وبوحدة الدين باتباع رسول واحد جاء بأصول الدين الفطرى الذى جاء به غيره من الرسل وأكمل تشريعة بما يوافق جميع البشر، وبوحدة التشريع بالمساواة بين الخاضعين لأحكام الاسلام فى الحقوق المدنية والتأديبية».

(٢) الأستاذ الدكتور محمد يوسف موسى : نظام الحكم فى الإسلام، الطبعة ١٩٦٣م، ص ١٩١، والاستاذ الشيخ محمد أبو زهرة : محاضرات المجتمع الإنسانى فى ظل الإسلام، طبعة جمعية الدراسات الإسلامية يقول فى ص ٥٤ إن سمة الإسلام العدالة ويستند إلى قول الله تعالى : (إن الله يأمر بالعدل والاحسان وإيتاء ذى القربى) (سورة النحل : الآية ٩٠) ويقرر أن العدالة ذات شعبتين ابتداء : الشعبة الأولى، العدالة النفسية بأن يقدر كل إنسان لنفسه من الحقوق ما يقدره لغيره على ألا يزيد على الناس فى الحق. الشعبة الثانية، العدالة التى تنظمها الدولة وهى أقسام ثلاثة : عدالة قانونية، وعدالة إجتماعية، وعدالة دولية. وفى ص ٥٥ «العدالة القانونية أن يكون القانون واحداً، لا يكون قانونا للاشراف، وآخر لغيرهم، ويكون قانونا للبيض وآخر للملونين، بل يكون الجميع خاضعين لقانون واحد وأن يكون تطبيقه ملاحظا فيه المساواة فى الحكم لا فرق فى التطبيق بين غنى وفقير، ولا أبيض ولا أسود، لا جنس وجنس، ولا دين ودين ؛ ولا جاهل ومتعلم، بل الجميع أمام القانون، فلا تفاضل بين الناس». ولكن قول الشيخ الكبير لا فرق بين دين ودين موضع نظر، فإن الإسلام يميز بين المسلمين وغير المسلمين فى بعض المسائل، فلا يجوز مثلا لغير المسلم أن يتولى الرئاسة العامة للمسلمين. وسنعرض لذلك بالتفصيل فى فصل الذميين ومبدأ المساواة.

(٣) الأستاذ عبد القادر عودة : التشريع الجنائى الإسلامى مقارنا بالقانون الوضعى، الطبعة الثالثة، ١٣٨٣ هـ - ١٩٦٣م، الجزء الأول ص ٢١، ٢٣٥ - ٢٣٦ ونأخذ عليه إطلاق نظرية المساواة لأن النظرية اصطلاح علمى يطلقه العلماء على فكرة من الفكر نتيجة بحث فكرى أو ملاحظة تجريبية، وكثيرا ما تربط النظرية باسم صاحبها كما فى نظرية «روسو» فى التعاقد الاجتماعى ونظرية «مونتسكيو» فى فصل السلطات.
إن المبادئ السياسية والدستورية فى الإسلام من وضع الخالق سبحانه وتعالى، ومن ثم فلا يمكن أن توجد فى مبادئه «نظرية بشرية».

خاتمة : والواقع أن فكرة المساواة تنبثق من الإيمان بإله واحد، وأن جميع المخلوقات متساوية أمام خالقها، وملتزمة بأن تتبع أوامره، وتبتعد عن نواهيه، ولها حقوق وعليها واجبات دون ثمة تمييز للعنصر أو اللون أو الوطن أو الثروة (المركز الإجتماعى)، وأن نصوص القرآن الموجهة إلى الناس جميعا فى كل زمان ومكان، تؤكد مبدأ المساواة، وبالدخول فى دائرة الإسلام تنمحى بينهم الفوارق والطبقات - عدا ما يتعلق بالرقيق دون الحر وبالمرأة دون الرجل (١). أما الخارجون عنه فإن الإسلام نظم لهم مع المسلمين مبادئ تقوم على مدى علاقتهم بهم من كونهم ذميين أو معاهدين أو أعداء سافرين، لأن درجات القرب من الله تتبع درجات القوة فى الإيمان والاستقامة على الشريعة (٢).

مصدر حجية مبدأ المساواة :

يمكن أن نستدل بكثير من آيات القرآن على مبدأ المساواة فى الإسلام، كالآيات التى تعرض لوحدة الأصل الإنسانى، وتسوية الفقراء بالأغنياء وعناية القرآن بهم، وهدم النظام الطبقى بإزالة فوارق الأحساب، وتوكيد المساواة بين المسلمين بالأخوة، ووحدة التكليف لكل إنسان باعتباره أهلا للحقوق وتحمل الواجبات.

- والشيخ الأكبر محمود شلتوت : من توجيهات الإسلام، طبعة ١٩٦٦م، ص ٥٥٥، ٥٥١، والأستاذ على منصور : نظم الحكم والإدارة فى الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، ١٩٦٥م، ٦٥ - ٩٦، والأستاذ الدكتور صبحى المحمصانى : مقدمة فى إحياء علوم الشريعة ١٩٦٢م، بيروت؛ ص ١٥٤، ١٨٣ ويقول : «إن المساواة فى الإسلام تستتبع وحدة القانون والقضاء لجميع المواطنين مع تخيير أهل الذمة فى الاحتفاظ بمحاكمتهم وأحوالهم الشخصية المتفرعة عن حرية العقيدة .....».

(١) ابن حزم (٤٥٦) : الإحكام فى أصول الأحكام، مطبعة زكريا، الجزء الثالث، ص ٣٢٨ و ٣٢٩ قال «إن الشريعة التى هى الإسلام لهن كلزومها للرجال وأيضا إن الخطاب بالعبادات والأحكام متوجهة إليهن كتوجهها إلى الرجال إلا ما خصهن، أو أخص الرجال منهن دليل. وكل هذا يوجب ألا يفرد الرجال دونهن بشئ قد صح اشتراك الجميع فيه. وأن النبى بعث إلى الأحرار والعبيد بعثا متساويا، ففرض استواء العبيد مع الأحرار إلا ما فرق فيه النص بينهم».

(٢) الشيخ الأكبر محمود شلتوت : الإسلام عقيدة وشريعة ص ٤، والدكتور محمد شوقى الفنجرى : الإسلام عقيدة وشريعة، مقال بمجلة العلوم القانونية والاقتصادية التى تصدرها كلية الحقوق - جامعة عين شمس - عدد يوليو ١٩٦٧م، ص ٢٦٢.

وحدة الأصل الإنساني :

إن أول آيات القرآن نزولا هى قوله تبارك وتعالى : (أقرأ باسم ربك الذى خلق خلق الإنسان من علق) (سورة العلق : الآيتان ١، ٢) .

إن الواقع قبل نزول هذه الآية أن العديد من شعوب الأرض يرى فى الملوك والأمراء ومن تناسل منهم آلهة، أو أنصاف آلهة، وهم لأجل ذلك فوق البشر، ومن طينه غير طينتهم.

وجاءت هذه الكريمة لتنسف تلك العقيدة، ولتعلن أن الإنسان.. كل إنسان مهما كان عرقه ولونه وجنسه وجاهه ومواهبه وثراؤه، قد خلقه الله جل شأنه من علق.. فكان فى ذلك إيماء إلى المساواة الكاملة التى حررت الإنسان من تأليه إنسان مثله، استوى وإياه فى أصول النشأة والتكوين [1] . ويقول الله عز وجل : (ياأيها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة، وخلق منها زوجها، وبث منهما رجالا كثيرا ونساء) (سورة النساء : الآية الأولى) . فهى تؤكد أن الناس جميعا نسل لآدم، وآدم من تراب، والآيات متضافرة على توكيد هذا المعنى حتى الرسل لا يتميزون فى ذلك : (إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب، ثم قال له كن فيكون) (سورة آل عمران : الآية ٥٩) . ومحمد صلى الله عليه وسلم بشر لا يملك لنفسه - فضلا عن غيره - نفعا أو ضرا إلا بإذن الله (قل إنما أنا بشر مثلكم) (سورة الكهف : الآية ١١٠)، وهكذا فإن الناس جميعا خلقوا من ذكر وأنثى. فليس ثمة ما يبرر - إذا أن يدعى بعضهم السمو على بعض، لأنه ينتسب إلى جنس أسمى مما عداه من الأجناس، وأنهم وإن تفرقوا مكانا واختلفوا أجناسا وألوانا، فإن عليهم أن يتعارفوا، والتعارف يدعو إلى التآلف والتواد والتعاون، وإن مقياس المفاضلة بين الناس إنما هو أعمالهم لا

---

(١) سعدى أبو حبيب : دراسة فى منهاج الإسلام السياسى، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٥م، ص ٥٤١.

أنسابهم[1] . (يأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى، وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله أتقاكم) (سورة الحجرات : الآية ١٣) [2] .

تسوية الفقراء بالأغنياء :

وردت عدة آيات فى القرآن، تقرر أن الفقراء المسلمين متساوون مع غيرهم من أصحاب الجاه والنسب، بل وتضع المؤمنين منهم موضع العناية والرعاية والاهتمام، ويوجه القرآن النبى ﷺ لهذا المعنى ويعاتبه فيقول : (عبس وتولى، أن جاءه الأعمى، وما يدريك لعله يزكى، أو يذكر فتنفعه الذكرى، أما من استغنى، فأنت له تصدى، وما عليك ألا يزكى، وأما من جاءك يسعى، وهو يخشى، فأنت عنه تلهى) [3]. (سورة عبس : الآيات ١ - ١٠).

ولما هم الرسول أن يخصص يوما للأغنياء وآخر للفقراء فى بيان أحكام دعوته نزل قول الله تعالى : (ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشى يريدون وجهه ما عليك من حسابهم من شئ وما من حسابك عليهم من شئفت

---

(١) الأستاذ سيد قطب : ظلال القرآن جـ ٦ ص ٣٣٤٨، والأستاذ الشيخ عبد الوهاب خلاف : السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية، الطبعة الأولى،١٣٥٠ هـ المطبعة السلفية ص ٤٠، ورأفت شفيق شنبور، دستور الحكم والسلطة فى القرآن والشرائع، المطبعة العصرية بيروت ص ٤٥، ٤٦، والأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة : الجريمة والعقوبة فى الفقه الإسلامى، الجريمة ص ٤٤٥، ص ٤٤٧.

(٢) قيل فى أسباب نزول هذه الآية أن الرسول فضل شاب أسود من الرقيق لصلاح حاله وقيامه بأوامر الله والابتعاد عن نواهيه على كثير من المهاجرين والأنصار حتى إنه صلى الله عليه وسلم قام بغسله بنفسه، وذلك تكريما من الرسول لعمله، النيسابورى (٤٦٨ هـ) : أسباب النزول، طبعة ١٩٦٨م الحلبى ص ٢٦٥، وراجع سيد قطب : ظلال القرآن جـ ٦، ص ٣٣٤٨.

(٣) نزلت هذه الآيات عندما أعرض الرسول عن ابن مكتوم «من أجل الوليد بن المغيرة» من زعماء قريش الذى كان يطمح الرسول فى إسلامه، ويسلم قومه بإسلامه على مألوف العرب واتباعهم لزعمائهم.
ابن هشام (٢١٣ هـ أو ٢١٨ هـ) : السيرة النبوية تحقيق محمد محيى الدين عبد الله، طبعة دار التحرير، ١٣٨٣ هـ ،الجزء الأول، ص ٣٨٨، والطبرى (٣١٠) : جامع البيان عن تأويل آى القرآن المشهور بتفسير الطبرى، الطبعة اليمينة بمصر ١٢٢١ هـ، الجزء الثلاثين ص ٣٢ - ٣٥ ، والقرطبى (٦٧١ هـ) : الجامع لأحكام القرآن، الطبعة الثالثة ١٣٨٧ هـ - ١٩٦٧م، الجزء التاسع عشر، ص ٢١١، والسيوطى (٩١١ هـ) : أسباب النزول : طبعة ١٣٨٢ هـ، ص ١٧٩.

فتطردهم فتكون من الظالمين) (سورة الأنعام : الآية ٥٢) [١] . كما أنه يأمر نبيه بالصبر مع الفقراء فيقول : (واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشى يريدون وجهه، ولا تعد عيناك عنهم تريد زينة الحياة الدنيا، ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا وأتبع هواه وكان أمره فوطا) (سورة الكهف : الآية ٢٨) .

هدم النظام الطبقى بإزالة فوارق الأحساب :

يتضح هدم النظام الطبقى فى الإسلام بقضاء القرآن على ما يرونه الأحماس من حقهم فى التميز على الناس فى بعض شعائر الحج، فقد كانوا يحجون من المزدلفة - وهى من الحرم - ويقولون نحن قطينا بيت اللّه، ويسلكون طريقا خاصا لهم، ويقفون فى أماكن خاصه بهم [٢] . فنزل قول اللّه تعالى: (ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس) (سورة البقرة : من الآية ١٩٩) وإن كان الإسلام يهدم هذا التمايز الطبقى فى إحدى صور العبادات فهو دعوة بهدمه فى جميع مجالات المجتمع الإسلامى.

---

(١) ابن هشام : السيرة النبوية، الجزء الأول، ص ٤٢٠ ورد ما نصه : «كان الرسول إذا جلس فى المسجد جلس إليه المستضعفون من أصحابه خباب وعمار وأبو فكيهة يسا ر مولى صفوان بن أمية بن محرث وصهيب وأشباهم من المسلمين، هزأت بهم قريش، فقال بعضهم لبعض : هؤلاء أصحابه كما ترون، أهولاء منّ اللّه عليهم من بيننا بالهدى والحق، لو كان ما جاء به محمد خير ما سبقنا هؤلاء وما خصهم اللّه به دوننا.
وقالوا له : كيف نجلس إليك يامحمد، وأنت تجلس مع عبيدنا وعامة الناس ؟ أطردهم عنك ونحن نحضر مجلسك ونسمع دعوتك، فأبى رسول اللّه فقالوا : فأجعل لنا يوما ولهم يوما، فكاد أن يجيب رغبتهم فنزل عليه الوحى بالآيات.. والفراء (٢٠٦هـ) : معانى القرآن، طبعة دار الكتب الأولى، الجزء الأول، ص ٣٣٦، والطبرى (٣١٠هـ) : جامع البيان عن تأويل آى القرآن، الجزء السابع، ص ١٢٧ ، والماوردى : تفسير القرآن، مخطوط بدار الكتب المصرية برقم ١٦٩٦٣ (ب) ص ٢٣٩، ٢٤٠وتفسير القرطبى الجزء السادس ص ٤٣١، الجزء العاشر ص ٣٩٠ – ٣٩٢، وتفسير ابن كثير (بتحقيق واختصار الشيخ أحمد شاكر)، الجزء الخامس، ص ٣٤، ٣٥ ، وتفسير القاسمى، الجزء السادس، ص ٢٣٢٤ .

(٢) ابن هشام (المتوفى ٢١٣، ٢١٨هـ) : سيرة النبوية، الجزء الأول، ص ٢١٦ ، ٢٢٠ ، والقرطبى : الجامع لأحكام القرآن، الجزء الثانى، ص ٤٢٧، ٤٢٨ ، ، والشيخ الأكبر محمد الطاهر بن عاشور : أصول النظام الاجتماعى فى الإسلام، المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية، طبعة ١٩٦٤ م، ص ١٤٦ .

توطيد المساواة بين المسلمين بالأخوة :

المساواة أول آثار الأخوة، والتخلق بها تمكن معنى الأخوة بين المسلمين والأخوة لا تقوم إلا بين من تجمعهم مساواة فى الحقوق والواجبات دون تمايز بالمال أو الجاه فالله تعالى يقول : (إنما المؤمنون إخوة) (سورة الحجرات: الآية ١٠) . كما أن مجرد أعتناق الإسلام؛ والقيام بأركانه والتوبة دون نظر لما كان من موقف عداء وأذى للمسلمين قبل الإسلام؛ يؤدى إلى معنى الأخوة(١) . فالله عز وجل يقول : (فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فإخوانكم فى الدين) (سورة التوبة : الآية ١١)، ومن تأكيد معنى الأخوة فى الإسلام أن يكون البعض جزءاً من كل؛ فالقرآن يقول : (والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض) (سورة التوبة : الآية ٧١) . بل ذهب القرآن إلى اعتبار المسلمين نفسا واحدة فلا يجوز لمسلم أن يسخر من أخيه أو يلمزه بقول أو لقب لأنه يلمز نفسه : (ولا تلمزوا أنفسكم، ولا تنابزوا بالألقاب) (سورة الحجرات : الآية ١١) .

وحدة التكليف لكل إنسان :

توجهت أوامر القرآن ونواهيه إلى الناس كافة، فلا يدعو أمة بعينها أو جنسا بعينه، لذلك يطالب به جميع الأجناس والطوائف، دون نظر إلى ما بينهم من فروق شخصية، كذكورة وأنوثة، وبياض وسواد، أو فروق إجتماعية كرئاسة ومرءوسية، وحاكمية ومحكومية، وغنى وفقر(٢) . (ليس بأمانيكم ولا أمانى أهل الكتاب، من يعمل سوءاً يجز به، ولا يجد له من دون الله وليا ولا نصيرا، ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة ولا يظلمون نقيرا) (سورة النساء : الآيتان ١٢٣ ، ١٢٤) فالجميع على

---

(١) أبو بكر الجصاص (٣٧٠هـ) : أحكام القرآن، الجزء الثالث، ص ١٠٥ طبعة ١٣٤٧ هـ، والشيخ الأكبر محمد خضر حسين : الحرية فى الاسلام ص ٢١ ، ٢٤ ، والشيخ الأكبر محمد الطاهر بن عاشور : أصول النظام الاجتماعى فى الإسلام ص ١٤٣، ١٤٤ .

(٢) الشيخ الأكبر محمود شلتوت : الإسلام عقيدة وشريعة، ١٩٦٦م، ص ١٤ .

مستوى واحد من المسئولية أمام الله وأمام المجتمع [١] . فيقول عز وجل (وإبراهيم الذى وفى، ألا تزر وازرة أخرى، وأن ليس للإنسان إلا ما سعى)[٢] . (سورة النجم : الآية ٣٧ - ٣٩) .

والسنة بأعتبار أنها هى المفسرة للقرآن جاءت بأحاديث تؤكد معنى المساواة فى الأصل المشترك بين الناس فعن عبد الله بن عمرورضى الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ،خطب الناس يوم فتح مكة، فقال : ياأيها الناس، أن الله قد أذهب عنكم عبية الجاهلية، وتعاظمها بآبائها، الناس رجلان : بر تقى كريم على الله عز وجل، وفاجر شقى هين على الله عز وجل، الناس كلهم بنو آدم، وخلق الله آدم من تراب، قال الله تعالى : (يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى) إلى (إن الله عليم خبير) (الحجرات : ١٣)[٣] . ويقول الرسول صلى الله عليه وسلم فى مساواة المرأة للرجل «إنما النساء شقائق الرجال» [٤] .

ومعيار الأفضلية الاجتماعية العمل : «من أبطا به عمله، لم يسرع به نسبه» [٥] . ويوصى الرسول بالذميين فيقول : «من آذى ذميا فأنا خصمه» [٦] .

ويتأكد ذلك فى وصية عمر بن الخطاب رضى الله عنه للخليقه الذى يأتى بعده : «وأوصيه بذمة الله وذمة رسوله صلى الله عليه وسلم أن يوفى لهم بعهدهم، وأن يقاتل من ورائهم، وأن لا يكلفوا فوق طاقتهم» [٧] .

---

(١) الأستاذ الدكتور عبد العزيز كامل : الإسلام والتفرقة العنصرية، (بحث أصدرته هيئة اليونسكو فى سلسلة «المسألة العنصرية والفكر الحديث» باللغات الإنجليزية والفرنسية فى عام ١٩٧٠م) طبعة دار المعارف ص١٩ .

(٢) الجاحظ (٢٥٥ هـ) : العثمانية تحقيق عبد السلام محمد هارون، طبعة ١٩٥٥ م، ص ٢٠٦ يقول : «أن الله يعلم الناس أنهم لا ينتفعون بصلاح ابائهم ولا يضرهم فساد رهطهم. وكون الإنسان ابن نبى أو ابن خليفة نبى، أو ابن عم نبى ليس من سعيه» .

(٣) أخرجه الترمذى رقم ٣٢٦٦ فى التفسير، باب ومن سورة الحجرات، وابن الاثير : جامع الأصول من حديث الرسول جـ ١٠ ص ٦١٦، ٦١٧ رقم ٨٢١٤ والحديث : حسن.

(٤) صحيح الجامع الصغير للألبانى المكتب الإسلامى، دمشق- بيروت، ط١، ١٣٩٨هـ - ١٩٦٩م جـ ٢، ص ٢٨١، حديث رقم ٢٣٢٩، وقال الألبانى : صحيح.

(٥) أخرجه أبو داود عن أبى هريرة رضى الله عنه، سنن أبى داود رقم ٢٦٤٣ فى العلم، باب فضل طلب العلم، جامع الأصول (المصدر السابق) ٨ : ٧ رقم ٥٨٢٦ .

(٦) رواه الخطيب البغدادى عن ابن مسعود، ضعيف الجامع الصغير وزيادته (الفتح الكبير)، للألبانى، جـ ٥، ٦ ص ١٤٤ رقم ٥٣٢٠ .

(٧) مصنف عبد الرزاق ١١ ص ١٠٩ رقم ٢٠٠٥٨، قال المحقق : أخرجه البخارى، وراجع فتح البارى بشرح البخارى، طبعة الحلبى، مصر، ١٣٧٨هـ، جـ ٣، ص ٥٠١ .

الفصل الأول
مضمون مبدأ المساواة فى الإسلام

عرضنا للمدلول الاصطلاحى الدستورى لمبدأ المساواة بوجه عام، واتضح لنا أن مبدأ المساواة أمام القانون والقضاء، وفى الحقوق السياسية، وبينا المساواة أمام الواجبات سواء كان ذلك فى أداء الضريبة، أو الدفاع الوطنى، كما بينا أنه لابد من كفالة الحد الأدنى لحاجات الإنسان وتكافؤ الفرصة أمام الجميع، لتحقيق المساواة الواقعية [1].

ونقسم مضمون مبدأ المساواة فى الإسلام من الناحية الدستورية إلى أربعة مباحث هى :

المبحث الأول : المساواة أمام القانون.

المبحث الثانى : المساواة أمام القضاء.

المبحث الثالث : المساواة فى الحقوق السياسية.

المبحث الرابع : المساواة فى الواجبات العامة.

---

(١) انظر ما سبق ص ١٧ إلى ٢١.

المبحث الأول
المساواة أمام القانون

مفهوم القانون فى الإسلام يشمل مجموعة القواعد القانونية المنظمة لحياة الإنسان فى الكون كله فى كل زمان ومكان باعتبار أن كل إنسان أهل لتقبل الحقوق والتحمل بالالتزامات، وبذلك فهو أوسع وأشمل من القانون الوضعى الذى يتضمن سلوك الأفراد فى المجتمع فى زمان معين، ومكان معين بقواعد عامة ملزمة [١] . والقاعدة القانونية فى الإسلام مصدرها الحقيقى هو اللّه، فليس هناك فرد مهما علا مقامه يعلو فوق شريعة اللّه مكانه، فأمير المؤمنين والولاة والمحكومون كل أولئك متساوون أمام القانون [٢] . فلا أمتياز لأحد على أحد، لأن جميع الناس شريفهم ووضيعهم، غنيهم وفقيرهم، أمام اللّه سواء؛ فكل فرد له حقوق وعليه واجبات متكافئة مع تلك الحقوق، وقد حرص الإسلام على نزع السيادة التشريعية من يد البشر؛ لكيلا يتميز بها بعض الناس على بعض فتختل قاعدة المساواة من أصولها، وجعل دور الحاكم هو تنفيذ شريعة اللّه، سواء بما نصت عليه قطعيا ، أو بما فرضته من أصول ومبادئ كلية قابلة للتفصيل والتطبيق على ضوء احتياجات البشر فى كل زمان ومكان، على أن يجرى هذا التفصيل والتطبيق فى الأصول والمبادئ الكلية بالتشاور بين

---

(١) كلمة القانون فى أصلها يونانية، ودخلت الى العربية عن طريق السريانية واستعمالها كان فى الأصل بمعنى المسطرة ثم صار بمعنى القاعدة العامة الملزمة. وكلمة القانون نادرة الاستعمال لدى الفقهاء المسلمين، وإنما استعملوا مكان كلمة القانون «الشرع» و «الشريعة» و «الحكم الشرعى»، شهاب الدين أحمد خفاجى : شفاء الغليل فيما فى كلام العرب من الدخيل، القاهرة، ١٣٢٥ هـ، ص ١٥٦ ، والدكتور صبحى محمصانى : فلسفة التشريع فى الإسلام، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦١م ص ١٦ - ١٨ ، وأبو الأعلى المودودى : القانون الإسلامى وطرق تنفيذه، دار الفكر بيروت ودمشق ص ١٦ ، ٣٠، ٣١، ٣٩ - ٤٢ ، ويراجع المستشرق جيب : الاتجاهات الحديثة فى الإسلام ترجمة هاشم الحسينى، دار مكتبة الحياة بيروت، ١٩٦٦ م ص ١٢١ .

(٢) الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى : مبادئ نظام الحكم فى الإسلام، الطبعة الأولى ص ٨٢٧ ، والأستاذ الشيخ عبد الوهاب خلاف : السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية، المطبعة السلفية ١٣٥٠ هـ، ص ٤٥، والأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة : الجريمة والعقوبة فى الفقه الإسلامى، الجزء الأول، ص ٣٤٥، ٣٤٧.

الحاكمين والمحكومين فى كل ما يصدر من نظام وضعى (1) . وإن الإسلام إذ يقرر مبدأ المساواة فى نصوصه، فهو يقرره كذلك فى عالم الواقع، فهو يقتصر دور الناس - حكاما ومحكومين - على تنفيذ شريعة اللّه، التى لا تحابى أحداً على أحد ولا تميز طبقة على طبقة أى أن الطاعة لشريعة اللّه تتم لا لحساب الحكام ولا لحساب المحكومين، ومن ثم فهى لا تخل بمبدأ المساواة، ثم إن المحكومين ليس عليهم إلا أن يراعوا تنفيذ شريعة اللّه فيما نصت عليه فى التطبيق الاجتهادى للأصول والمبادئ الكلية، وهكذا يلتقى الحاكم والمحكوم عند شريعة اللّه على قدم المساواة، وإن اختلف الدور الذى يقوم به هذا أو ذاك (2) . وبهذا تنمحى من المجتمع الإسلامى فكرة الطبقية، فليس المجتمع الإسلامى مجموعة طبقات تتصارع مصالحها وتتصادم، أو يقضى القانون لبعضها على بعض كما ترى الماركسية (3) .

ومن صور المساواة أمام القانون فى الصدر الأول موقف الرسول من المخزومية التى سرقت حليا وقطيفة، ووجب عليها الحد، وشفع فيها أسامة بن زيد بن حارثة عند الرسول فرده بقوله ﷺ : «يا أسامة أتشفع فى حد من حدود اللّه ؟ وقال : «أيها الناس : إنما ضل من كان قبلكم أنهم كانوا إذا سرق الشريف تركوه، وإذا سرق الضعيف أقاموا عليه الحد، وأيم اللّه لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطع محمد يدها» (4) . وعمر بن الخطاب ينفذ الحد على ولده عبد الرحمن لشربه الخمر (5) . ويمكن ابن المصرى من ابن عمرو بن

---

(1) محمد على (من علماء الهند) : الفكر الذوالد النبى صلى اللّه عليه وسلم ترجمة محمد مأمون مراجعة الدكتور كامل محمد مرسى، ص ١٨٢، ١٨٣، وحيد الدين خان (من علماء الهند) : الإسلام يتحدى، تعريب ظفر الإسلام خان ومراجعة الدكتور عبد الصبور شاهين، طبعة ١٣٩٠ هـ - ١٩٧٠م، ص ٢٤٠، ٢٤٧.

(2) الأستاذ الدكتور محمد عبد اللّه العربى : النظم الإسلامية، الجزء الثانى، نظام الحكم فى الإسلام، القسم الأول، من مطبوعات معهد الدراسات الإسلامية، ص ١٣١، ١٣٢.

(3) كارل ماركس وانجلز : بيان الحزب الشيوعى، ١٩٦٨ دار التقدم بموسكو، ص ٤٠.

(4) البخارى (٢٥٦ هـ) : الجامع الصحيح، الجزء الثامن، مطبعة دار الشعب، الطبعة الأولى، ص ١٩٩.

(5) ابن الجوزى الجوزى (٥٩٧ هـ) : سيرة عمر بن الخطاب، طبعة مصر، الدار القومية، ص ١٦٦، ١٦٧ وقد حد عمر بن الخطاب قدامه بن مظعون (وهو أحد السابقين الأولين، هاجر الهجرتين وشهد بدرا، وكان صهر أمير المؤمنين عمر على أخته؛ وقيل بل هو خال أم المؤمنين حفصة بنت عمر وأخيها عبيد اللّه) وهو أمير وعزله، لشربه الخمر. القاضى أبو بكر بن العربى (٥٤٣ هـ) : العواصم من القواصم فى تحقيق مواقف الصحابة بتحقيق محب الدين الخطيب، ١٣٧١ هـ، المطبعة السلفية بالقاهرة، ص ٩٣.

العاص والى مصر فى القصاص لضربه إياه (١) . ومنه يفر جبله بن الأيهم - الأمير النصرانى الذى أسلم وأسلمت معه طائفة من قومه - لأن عمر رضى الله عنه قضى على الأمير أن يلطمه أعرابى كما لطمه على الملأ (٢) . ويقول لسعد بن وهيب (خال رسول الله ومن أصحابه) «إن الله ليس بينه وبين أحد نسب إلا طاعته فالناس شريفهم ووضيعهم فى ذات الله سواء، وهم عباده» (٣) .

المبحث الثانى
المساواة أمام القضاء

ونقصد بها أن المحاكم لا تختلف أو تتفاوت باختلاف الأشخاص الذين يتقاضون أمامها. وليس فى الإسلام للحاكم محكمة خاصة، أو ميزة لطبقة إجتماعية معينة (٤) . كما قد رأينا فى الأنظمة القديمة وكما هو الحال فى فرنسا قبل الثورة، وفى الديمقراطيات الغربية من إفراد الحاكم بمحكمة خاصة وبشروط خاصة، كما أن الملك فيها لا يحاكم، وأن بعض الطوائف فى تلك الديمقراطيات - كرجال القضاء، وأعضاء المجالس النيابية - لا يجوز محاكمتهم إلا بشروط خاصة، وفى ظروف معينة (٥) . أما فى الإسلام فلا

---

(١) ابن الجوزى : سيرة عمر بن الخطاب ص ٦٧ ، ٧٠ كان رضى الله عنه يقول فى خطبة : «إنى والله ما أرسل عمالى إليكم ليضربوا أبشاركم، ولا ليأخذوا أموالكم، ولكن أرسلهم إليكم ليعلمونكم دينكم وسنة نبيكم، فمن فعل به سوى ذلك فليرفعه إلى. فوالذى نفسى بيده لأقصنه منه، فوثب عمرو بن العاص فقال يأمير المؤمنين أفرأيت إن كان رجل من المسلمين على رعيته فأدب بعض رعيته إنك لتقصه منه.. وكيف لا أقص منه وقد رأيت رسول الله يقص من نفسه».

(٢) البلاذرى (٢٧٩ هـ) : فتوح البلدان تحقيق رضوان محمد رضوان، طبعة مصر، ١٩٥٩ م، ص ١٤٢ .

(٣) الطبرى (٣١٠ هـ) : تاريخ الأمم والملوك المعروف بتاريخ الطبرى، طبعة ١٩٣٩م، الجزء الصالص ص ٤،٥ .

(٤) أستاذنا الدكتور عبد الحميد متولى : مبادئ نظام الحكم فى الإسلام، ص ٨٢٧.

(٥) وحيد الدين خان : الإسلام يتحدى ص ٢٤٦ ، ٢٤٨ ، ٢٤٩ ، والدكتور محمود حلمى : نظام الحكم الإسلامى مقارنا بالنظام المعاصرة، طبعة ١٩٧٠ بالقاهرة، ص ١٧٧ ، والدكتور عبد الكريم زيدان : الفرد والدولة فى الشريعة الإسلامية، طبعة ١٩٦٦ ، ببغداد ص ٣٧ ، ٣٨ .

تفرقة بسبب الأصل أو الجنس أو الطبقة أو اللون أو الثروة، فالجميع أمام القضاء سواء [1].

ولقد كان الرسول فى المدينة يتولى الفصل فى الخصومات، كما يتبين ذلك من الحلف الذى عقده بين المهاجرين وبين أهل المدينة من المسلمين واليهود وغيرهم من المشركين وفيه يقول : «ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده فإن مرده إلى اللّه عز وجل وإلى محمد رسول اللّه»[2] . أى أن الرسول كان هو الجهة القضائية الوحيدة الملزمة، وهو ما يعرف بوحدة القاضى أو التقاضى [3] . وكان الرسول يتخذ من بيته أو مسجد المسلمين مكاناً للفصل فى الخصومات، ومن أحاديثه التى تحث على المساواة «وليسو بينهم فى النظر والمجلس والإشارة» [4] . فحاكم المسلمين فى نزاعه مع أحد من عامة المسلمين أبى أن يتميز بمحكمة خاصة تنعقد فى بيته فيقول عمر لزيد القاضى «فى بيته يؤتى الحكم» رداً على قول زيد «هلا بعثت إلى فآتيك ياأمير المؤمنين» [5]، وعلى بن أبى طالب وهو حاكم المسلمين يفتقد درعه فيجدها لدى نصرانى يعرضها فى السوق فلا يأخذها منه قسرا وإنما

---

(١) عز الدين بن عبد السلام (٦٦٠ هـ) : قواعد الأحكام فى مصالح الأنام، طبعة ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٨ بالقاهرة، الجزء الأول، ص ٧٢، والمرتضى (٨٤٠) : البحر الزخار، الجزء الخامس، ص ١٢١، ١٢٢، والجصاص (٣٧٠ هـ) : أحكام القرآن الجزء الثانى ص ٢٤٧، وابن خلدون : مزيل الملام عن حكام الأنام تحقيق الدكتور فؤاد عبد المنعم، دار الوطن، الرياض، ١٤١٧ هـ ص ٧٢ : ٧٨، ١٠٨.

(٢) ابن هشام : سيرة النبى صلى اللّه عليه وسلم، الجزء الثانى، ١٢٢، ١٢٣.

(٣) الأستاذ الدكتور سليمان محمد الطماوى : السلطات الثلاث فى الدساتير العربية المعاصرة وفى الفكر الإسلامى، ١٩٦٧م، ص ٣٠٤.

(٤) أبو يعلى الموصلى : المسند عن رواية السيدة أم المؤمنين أم سلمة جـ ٦ ص ٢٥٣ حديث رقم ٦٨٨٨، قال الهيثمى : فيه عباد ابن كثير الثقفى، وهو ضعيف. مجمع الزوائد جـ ٤ ص ١٩٤، والبيهقى : السنن الكبرى جـ ١٠ ص ١٣٥ قال المناوى : ضعيف. فيض القدير جـ ٦ ص ٢٥١.

(٥) الكمال ابن الهمام (٨٦١ هـ) : فتح القدير، الطبعة الأميرية ١٣١٦ هـ، الجزء الخامس، ص ٤٦٩، ٤٩٨ ويقول عمر بن الخطاب لأحد قضاة الإسلام : «آس بين الناس فى وجهك ومجلسك وقضائك، حتى لا يطمع شريف فى حيفك ولا ييأس ضعيف من عدلك». ابن القيم (٧٥١ هـ) : إعلام الموقعين عن رب العالمين تحقيق عبد الرحمن الوكيل، ١٣٨٩ هـ - ١٩٦٩م بالقاهرة، الجزء الأول، ص ٩٢.

يقول له بينى وبينك قاضى المسلمين [1].

ولا يعد إخلالا بمبدأ المساواة تخصيص القاضى بمكان معين أو الفصل فى نوع معين من كقضايا الحدود والجنايات أو الأحوال الشخصية طالما أن الأشخاص المتقاضين لا تمايز بينهم [2].

وقد أجاز الماوردى أن يختص القاضى بالفصل بين العرب دون العجم فيقول : «ويجوز أن يكون تقليد القاضى مقصوراً على بعض الأهل دون جميعهم، فيجوز إذا تميزوا عن غيرهم فيقول (يعنى الحاكم) قلدتك لتقضى بالبصرة بين العرب دون العجم، ويقلد آخر للقضاء بين العجم دون العرب فيكون كل واحد من القاضيين واليا على من اختصم لنظره» [3]. والواقع أن هذا القول من الماوردى لايعد استثناء لمبدأ المساواة أمام القضاء ففيه تخصيص بنوع معين من الأنزعة اختص بها قاض دون آخر، وهذا متروك للحاكم يقدره وفقا للمصلحة العامة وظروف البيئة ومقتضياتها، ولتميز أنواع نزاعهم.

وسنعرض لمدى الاعتداد بالدين أمام ولاية القضاء العامة فى بحثنا مشكلة الذميين ومبدأ المساواة.

ومن آداب القضاء لدى الفقهاء القدامى، أنه إذا كان أحد طرفى الخصومة إمرأة أن لا تكون فى محافل الرجال وأن الرجل لا يقدم عليها [4]. وهذا إجتهاد روعى فيه ظروف البيئة ولا يعد ذلك إنتهاكا لحرمة مبدأ المساواة أمام القضاء.

---

(١) ابن الأثير (٦٣٠ هـ) : الكامل فى التاريخ تحقيق الشيخ عبد الوهاب النجار، الطبعة المنيرية ١٣٥٦ هـ الجزء الثالث، ص ٢٠١، الموصلى (٧٧٤هـ) : حسن السلوك الحافظ دولة الملوك تحقيق الدكتور فؤاد عبد المنعم، دار الوطن، الرياض، ١٤١٦هـ، ص ١٢٧، ١٢٨.

(٢) الشيخ الأكبر محمد مصطفى المراغى : بحوث فى التشريع الإسلامى، ١٣٤٦ هـ - ١٩٢٧م، ص ٤٣، والأستاذ الشيخ محمد سلام مدكور : القضاء فى الإسلام، المطبعة العالمية، مصر، ١٣٦٨٤ هـ - ١٩٦٤م، ص ٥٤ ، والدكتور محمود حلمى : نظام الحكم الإسلامى مقارنا بالنظم المعاصرة ص ١٧٦، ١٧٧.

(٣) الماوردى (٤٥٠ هـ) : أدب القاضى تحقيق محيى هلال السرحان، مطبعة الإرشاد، بغداد، ١٣٩١ هـ - ١٩٧١م، جـ ١، ص ١٦٠.

(٤) السمرقندى (٥٣٩ هـ) : تحفة الفقهاء تحقيق الدكتور محمد زكى عبد البر، طبعة جامعة دمشق سنة ١٩٥٩م، الجزء الثالث، ص ٦٤٣، والمرتضى (٨٤٠ هـ) : البحر الزخار، الجزء الخامس، ص ١٢٤.

المبحث الثالث
المساواة فى الحقوق السياسية

١ - المساواة فى التولية للوظائف العامة :

إن المساواة فى التولية للوظائف العامة أن تسند إلى أهلها من ذوى الكفاءة والأمانة (١) . والوظيفة فى الإسلام واجب على كل مسلم قادر، فرض كفاية، إن أداه البعض سقط عن الآخرين وإلا أثم الكل، ويتعين هذا الواجب على القادر الذى لا يوجد سواه، ويطلق عليه الأصوليون الواجب العينى، لأن الوظيفة من الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر (٢) .

وقد كان الرسول يقلد أصلح المسلمين، ويرد عنها من يرى أنه غير أهل لها، ومن ذلك ما أخرجه مسلم عن أبى ذر؛ «قلت يارسول اللّٰه ألا تستعملنى ؟ قال : «إنك ضعيف، وإنها أمانة، وإنها يوم القيامة خزى وندامة إلا من أخذها بحقها» (٣) . ويقول النبى صلى الله عليه وسلم «من استعمل رجلا من عصابة، وفى تلك العصابة من هو أرضى لله منه فقد خان رسوله والمؤمنين» (٤) . وقال عمر بن الخطاب رضى الله عنه «من ولى من أمر المسلمين شيئا، فولى رجلا وهو يجد من هو أصلح للمسلمين منه، فقد خان اللّٰه ورسوله» (٥) . وقد

---

(١) الطرطوشى (٥٢٠ هـ) : سراج الملوك، طبعة ١٥٣٤ هـ - ١٩٣٥ م، ص ٢٦٣ ، والقرافى (٦٨٤ هـ) الفروق، مطبعة دار إحياء الكتب العربية، ١٣٤٦ هـ، الجزء الثالث، ص ٢٠٦ ، والشيخ محمد البنا : الموظفون فى الإسلام ص ٢١ مقال بمجلة لواء الإسلام عدد جماد آخر ١٣٦٩ هـ - ١٩٧٠م - يقول : «سميت الوظيفة بالولاية وأيضا بالأمارة لأن فيها جانب التكليف والإلزام».

(٢) الشاطبى (٧٩٠هـ) : الموافقات بتحقيق الشيخ عبد الله دراز، الطبعة الأولى، الجزء الأول، ص ١٧٦ ، وابن تيمية (٧٢٨ هـ) : الحسبة فى الإسلام، طبعة المؤيد ١٣١٨هـ، ص ٦ .

(٣) النووى (٦٧٦ هـ) : شرح صحيح مسلم، طبعة محمود توفيق، الجزء الثانى عشر ص ٢١٠ وقال : «وهذا الحديث أصل عظيم فى اجتناب الولايات لاسيما لمن كان فيه ضعف عن القيام بوظائف تلك الولاية». ورواه أبو داود (٢٧٥ هـ) : السنن (المشهور بسنن أبى داود) بتحقيق الأستاذ الشيخ محمد محيى الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، ١٣٦٩ هـ - ١٩٥٠م الجزء الثالث، ص ٤٠٨ .

(٤) رواه الحاكم فى المستدرك على الصحيحين ٤ : ٩٢، ٩٣ من حديث ابن عباس رضى الله عنهما وقال : صحيح الاسناد.

(٥) ابن تيمية (٧٢٨ هـ) : السياسة الشرعية تحقيق بشير محمد عيون، مكتبة دار البيان، دمشق ١٤٠٥ هـ ١٩٨٥ م ص ١٣ .

مضت سنة رسول اللّه صلى الله عليه وسلم، أنه كان يولى الأنفع للمسلمين على من هو أفضل منه، فولى النبى خالد بن الوليد على حروبه لنكايته فى العدو، وقدمه على بعض السابقين من المهاجرين والأنصار، كما ولى أسامة بن زيد بن حارثة قيادة الجيش؛ لأنه كان يراه أقدر الناس عليها [1].

وقد كان حكام الصدر الأول يختارون الولاة من أهل التقوى والقدرة فعلى بن أبى طالب الخليفة الرابع يقول للولاة : «أنصف اللّه، وأنصف الناس من نفسك، ومن خاصة أهلك، ومن لك فيه هوى من رعيتك» ويقول : «إختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك فى نفسك مما لا تضيق بهم الأمور، ولا تمحكه الخصوم، ولا يتمادى فى الزلة، ولا يحصر من الفئ إلى الحق إذا عرفه، ولا تشرف نفسه على طمع، ولا يكتفى بأدنى فهم دون أقصاه، أوقفهم فى الشبهات، وآخذهم بالحجج، وأقلهم تبرماً بمراجعة الخصم.. ثم أنظر فى أمور عمالك، فاستعملهم إختباراً، ولا تولهم محاباة وأثره، فإنهما جماع من شعب الجور والخيانة، وتوخ منهم أهل التجربة والحياء من أهل البيوتات الصالحة والقدم فى الإسلام، فإنهم أكرم أخلاقا، وأصلح أغراضا، وأقل فى المطامع أشرافا، وأبلغ فى عواقب الأمور نظراً... ولن تقدس أمة لا يؤخذ للضعيف فيها حقه من القوى غير متتعتع» [2].

ويقرر فقهاء الإسلام أن علي ولى الأمر أن يعين لأعمال المسلمين أقدرهم وأصلحهم للعمل إمتثالا لأمر الله تعالى : (إن اللّه يأمركم أن تؤودوا الأمانات إلى أهلها) (سورة النساء : من الآية ٥٨) فلا يقدم فى ولاية الحرب إلا أشجع الناس وأعرفهم بمكايد الحروب والقتال مع النجدة والشجاعة، وحسن السيرة فى الأتباع، فإن استووا، فإن كانت الجهة واحدة تخير الإمام، وله أن يقرع

---

(١) ابن القيم (٧٥١ هـ) : إعلام الموقعين عن رب العالمين تحقيق عبد الرحمن الوكيل طبعة ١٣٨٩ هـ - ١٩٦٩م، الجزء الأول، ص ١١٤، ١١٥.

(٢) على بن أبى طالب (٤٠ هـ) : مقتبس السياسة وسياج الرياسة (وهو كتابه إلى الأشتر النخعى لما ولاه على مصر حين أضطرب محمد بن أبى بكر) بشرح محمد عبده، طبعة ١٣١٧ هـ، ص ٧، ١٧ - ٢٠، وابن شعبة الحرانى (٣٨١ هـ) : تحف العقول عن آل الرسول، مؤسسة الأعلمى للمطبوعات ببيروت ١٣٨٩هـ - ١٩٦٩م، ص ٩١، ٩٢.

بينهم كيلا يجد بعضهم على الإمام بتقديم غيره عليه، وأن تعددت الجهات صرف لكل واحد منهم إلى الجهة التى تليق به [1].

ويرى ابن تيمية : «الاستعانة بأهل الصدق والعدل، وبهما تصلح جميع الأحوال، {وتمت كلمة ربك صدقا وعدلا} (سورة الأنعام : الآية ١١٥) فإذا تعذر استعان بالأمثل فالأمثل كل منصب بحسب متطلباته من القوة والأمانة، فالقوة فى الحكم بين الناس ترجع إلى العلم بالعدل الذى أرشد إليه فى الكتاب والسنة والقدرة على تنفيذ الأحكام، والأمانة فى خشية الله، وترك خشية الناس، والإمتثال لأمر الله، وألا يشترى بآيات الله ثمناً قليلا {فلا تخشوا الناس واخشون، ولا تشتروا بآياتى ثمناً قليلا، ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون} (سورة المائدة : الآية ٤٤).

ونظراً لقلة إجتماع القوة والأمانة، فإذا تعين رجلان : أحدهما أعظم أمانة، والآخر أعظم قوة. قدم أنفعهما لتلك الولاية، وأقلهم ضرراً فيها، فيتقدم فى أمارة الحروب الرجل القوى الشجاع وإن كان فيه فجور على الرجل الضعيف العاجز وإن كان أميناً، ويعد خائنا لله ورسوله : من قلد رجلا لأجل قرابة بينهما أو لرشوة يأخذها من مال، أو منفعة، أو غير ذلك كصداقة، أو لموافقة فى بلد، أو مذهب، أو طريقة، أو جنس كالعربية أو الفارسية، أو يبعده مع أهليته للوظيفة لعداوة بينهما، أو لحقد فى قلبه» [2]. لأن ذلك إخلال بمبدأ المساواة أمام الوظائف العامة.

---

(١) عزل الدين بن عبد السلام (٦٦٠ هـ) : قواعد الأحكام فى مصالح الأنام، طبعة ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٨ م، الجزء الأول ص ٧٥، والشيخ الأكبر محمد الطاهر بن عاشور : أصول النظام الاجتماعى فى الإسلام ص ٢١٠، ٢١١.

(٢) ابن تيمية (م ٧٢٨هـ) : السياسية الشرعية ص ١٢، ١٣، ١٤، ١٩، ٢٠ وراجع : وصديق خان : إكليل الكرامة فى تبيان مقاصد الإمامة، طبعة الهند ١٢٩٢ هـ، ص ٩٠، ٩١ وعبد الله جمال الدين : السياسة الشرعية فى حقوق الراعى وسعادة الرعية، طبعة الترقى سنة ١٣١٨ هـ، ص ١٦، ٢٣.

اتهام عثمان بإيثار أقاربه فى الوظائف :

لقد فوض الثائرون على بن أبى طالب سؤال عثمان عن توليته لأقاربه أمور المسلمين، أو عن إيثاره لهم دون من هم أكفأ وأقدر منهم، فدافع عثمان عن نفسه بأنه لم يول أحد أقاربه وإلا قد سبقه كل من أبى بكر وعمر فى توليته، وضرب مثلا بمعاوية بن أبى سفيان والمغيرة بن شعبة، وذكر أن بعض من ولاهم عمر كانوا بعض أقاربه، وأنه ولى شبيها بمن ولاهم عمر فى ولايته ورحمه، ولقد رد عليه على : «إن عمر كان يطأ على صماخ من ولى إن بلغه عنه صرف جلبة، ثم بلغ به أقصى العقوبة، وأنت لا تفعل، ضعفت، ورفقت على أقاربك» ولما قال عثمان : «هم أقرباؤك أيضاً» رد عليه على : «أجل إن رحمهم منى لقريبة؛ ولكن الفضل فى غيرهم» [1] .

والواقع أن اختيار عثمان للولاية أناس من ذوى قرابته سبقت لهم الولاية فى عهد الخليفتين السابقين مشهود لهم بالكفاءة والأمانة يدفع عنه هذا الاتهام خاصة - وكما ذهب القاضى أبو بكر العربى - أن الولاية اجتهاد [2] . أى أنها من المسائل التى يتحرى فيها الحاكم اختيار الأكفاء والأقدر من المسلمين، فإن أصاب فله أجران، وإن أخطأ فله أجره، وإن عثمان ولى من أقاربه شبيها بمن ولاهم عمر من أقاربه على اعتبار أنهم مظان للأمثل من المسلمين؛ لذلك فقد أجمع أهل السنة على أن عثمان كان إماما على شرط الاستقامة إلى أن قتل، وأجمعوا أن قاتليه قتلوه ظلماً [3] .

٢ - أهل الشورى :

ويسمون بأهل الإختيار، وبأهل الحل والعقد، وهم ما يطلق عليهم فى

---

(١) ابن الأثير (٦٣٠هـ) : الكامل فى التاريخ، المطبعة المنيرية ١٣٥٦ هـ، الجزء الثالث ص ٧٥، ٧٦.

(٢) القاضى أبو بكر بن العربى (٥٤٣ هـ) : العواصم من القواصم فى تحقيق مواقف الصحابة بعد وفاة النبى صلى الله عليه وسلم، تحقيق محب الدين الخطيب، ١٣٧١ هـ بالقاهرة، ص ٨٧.

(٣) البغدادى (٤٢٩ هـ) : أصول الدين، طبعة أستانبول، ١٣٤٦ هـ - ١٩٢٨م، ص ٢٨٧.

العصر الحديث «أعضاء المجالس النيابية» [١] . والنيابة عن الأمة مبدأ قررته الشريعة الإسلامية باعتبار أنه فرض من فروض الكفاية [٢] . إستناداً لقول الله تعالى: (ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير، ويأمرون بالمعروف، وينهون عن المنكر) (سورة آل عمران : الآية ١٠٥) .

ويشترط الماوردى فى أهل الحل والعقد شروطاً ثلاثة :

١ - «العدالة الجامعة لشروطها»، ويقصد بتلك العدالة الورع والأمانة والإستقامة [٣] .

٢ - «العلم الذى يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة على الشروط المعتبرة فيها» أى معرفة من تتوافر فيه شروط الخليفة .

٣ - الرأى والحكم المؤديان إلى إختيار من هو للإمامة أصلح، وبتدبير المصالح أقوم وأعرف» [٤] .

ويتفق معنى الشرط الثالث مع معنى الشرط الثانى، ويمكن أن يندمجا معا فى شرط واحد [٥] .

ويحدد النووى أهل الحل والعقد : «بالعلماء والرؤساء ووجوه الناس» [٦] . وقد أخذ بهذا الرأى مع إيضاحه الإمام الشيخ محمد عبده فيقول : «إن جماعة

---

(١) الأستاذ الدكتور عبد الرزاق السنهورى : الدين والدولة فى الإسلام، مجلة المحاماة الشرعية، العدد الأول من السنة الأولى، ص ١١ ، والأستاذ على على منصور : نظم الحكم والإدارة فى الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، الطبعة الأولى، ص ٢٣٣ .

(٢) الأستاذ عبد الله صيام : المبادئ الدستورية فى الشريعة الإسلامية، مجلة المحاماة الشرعية، العدد الثالث من السنة الثالثة، ص ٢١٣ .

(٣) ابن خلدون (٨٠٨ هـ) : مقدمة ابن خلدون تحقيق الأستاذ الدكتور على عبد الواحد الطبعة الأولى، ص ٥٥٢ .

(٤) الماوردى (٤٥٠ هـ) : الأحكام السلطانية ص ٦ ، وأبو يعلى الفراء (٤٥٨ هـ) : الأحكام السلطانية تحقيق الشيخ محمد حامد الفقى طبعة ١٣٥٦ هـ - ١٩٣٨م، ص ٣، ٤ .

(٥) الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى : مبادئ نظام الحكم فى الإسلام مع مقارنته بالمبادئ الدستورية الحديثة، الطبعة الأولى، ص ٥٩٩ .

(٦) النووى (٦٧٦ هـ) : روضة الطالبين، المكتب الإسلامى، بيروت ١٣٨٦ هـ، جـ ١٠ ص ٤٣، والرملى : نهاية المحتاج شرح المنهاج جـ ٧ ص ٢٠ .

أهل الحل والعقد من المسلمين هم الأمراء والحكام والعلماء ورؤساء الجند وسائر الرؤساء والزعماء الذين يرجع إليهم الناس فى الحاجات والمصالح العامة، [1] .

وكان المسلمون الأوائل يتركون للخليفة إختيار أهل الحل والعقد؛ لأن بيعة الأمة للخليفة كانت بمثابة الاقتراع العام المباشر، واختيار الخليفة لرجال الشورى كان بمثابة انتخاب الأمة لهم انتخابا غير مباشر، أى أن الانتخاب على درجتين الدرجة الأولى انتخاب الأمة للخليفة، والدرجة الثانية انتخاب الخليفة لرجال الشورى [2]، وهم الذين يكونون حكومة المسلمين، ورجال الشورى هم ممثلون فيهم كفاءة خاصة، وهم أهل الاجتهاد، ولذا يطلق على حكومة المسلمين حكومة العلماء، والخليفة - وهو رأس الحكومة الإسلامية - لا يملك من سلطة التشريع شيئا، ولا يشترك مع الحكومة الإسلامية باعتبار أنه خليفة، وإنما باعتبار أنه مجتهد يتساوى مع بقية المجتهدين من علماء الأمة، فالأمة صاحبة السلطان - وهى خليفة اللّه فى أرضه - تستعمل سلطانها بواسطة وكلاء عنها، يستعملون ذلك السلطان بإسمها لا باعتبار أنهم سادة عليها بل وكلاء عنها فإذا أردنا أن ننتخب السلطة التنظيمية فى الدولة الإسلامية وجدناها - بعد اللّه سبحانه وتعالى - فى الأمة نفسها لا فى فرد من أفرادها، ولا فى طبقة من الطبقات [3] .

ويرى بحق أستاذنا الدكتور عبد الحميد متولى : «أن الشروط التى تشترط فى اختيار أهل الشورى شروط مرنة غير محددة، فإذا أمكن تحديد مغزى كلمة العلماء بأنهم من تتوفر فيهم الشروط المعروفة فى المجتهد. فما هو المقصود على وجه الدقة «بالرؤساء؟»، ومتى يعد الفرد من «وجوه الناس ؟»

---

(١) محمد رشيد رضا : تفسير المنار، الجزء الخامس ص ١٨٥، ١٨٨ وراجع : والأستاذ الأكبر محمود شلتوت : من توجيهات الإسلام، ص ٥٦٣، ٥٦٨.

(٢) الأستاذ عبد اللّه صيام : المبادئ الدستورية فى الشريعة الإسلامية، مجلة المحاماة الشرعية، السنة الثالثة العدد الثالث، ص ٢١٢، والدكتور فؤاد عبد المنعم : شيخ الإسلام ابن تيمية والولاية السياسية الكبرى فى الاسلام ص ٢٢٥، ٢٢٩، ٢٣٠.

(٣) الأستاذ الدكتور عبد الرزق السنهورى : الدين والدولة فى الإسلام، مجلة المحاماة الشرعية، العدد الأول ص ١١.

وما هو المقياس أو المعيار الذى يصح اتخاذه لتحديد كل من هاتين الطائفتين: «الرؤساء، ووجوه الناس». إن مسألة بيان الشروط الواجب توافرها فى أهل الشورى ليست فى جوهرها مسألة دينية أو فقهية أو قانونية، إنما هى مسألة اجتماعية سياسية يتقرر فيها الرأى أساسا بناء على ما تقتضيه ظروف البيئة الإجتماعية والسياسية فى زمان ومكان ما (1). فميدان العلوم السياسية إذا أمكن أن توضع فيه مبادئ عامة ذات مرونة فى تطبيقها فانه لا مكان فيه لقواعد جامدة لا تتغير بتغير ظروف الزمان والمكان. إن هذه القواعد الجامدة مكانها إنما هو فى الرياضيات أو فى ميدان المعتقدات والعبادات لا فى هذا الميدان (2).

المبحث الرابع

المساواة فى الواجبات العامة

تشمل المساواة فى الواجبات العامة بين المسلمين النوعين التاليين :

١ - المساواة فى الضريبة.

٢ - المساواة فى الخدمة العسكرية.

١ - المساواة فى الضريبة :

تتنوع الضرائب فى الإسلام ففيه : الزكاة، والخراج، والجزية، والغنيمة، والفئ، والعشور، وفيها جميعا معنى الضريبة، وما يهمنا - فى هذا المبحث - الزكاة، لأنها فى أموال المسلمين دون غيرها.

الزكاة: وجبت بقول الله تعالى : (وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة) (سورة البقرة: من الآية ٤٣) (خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها) (سورة

---

(١) الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى : مبادئ نظام الحكم فى الإسلام ص ٥٩٩، ٦٠٠.

(٢) الأستاذ الدكتور عبد الرازق السنهورى : الدين والدولة فى الإسلام، مجلة المحاماة الشرعية، العدد الأول ص ٨، ٩ وأستاذنا الدكتور عبد الحميد متولى : مبادئ نظام الحكم فى الإسلام ص ٦٠٠.

التوبة : الآية ١٠٣)، وحكمتها واضحة فى وصية الرسول صلى الله عليه وسلم إلى معاذ حينما بعثه إلى اليمن بقوله : «فأخبركم أن الله تعالى فرض عليهم زكاة تؤخذ من أغنيائهم، وترد إلى فقرائهم (١) ، فهى عبادة مالية فرضت على كل مسلم حر بالغ عاقل مالك للنصاب ملكا تاما (٢) . أى أنها تؤخذ بنسبة معلومة على قدر معلوم من الأموال والحيوان والزروع والثمار (٣) . وأن النصاب الذى تجب فيه الزكاة يبين لنا إسهام المسلمين فى الأعباء العامة وفقا لدخولهم وثرواتهم (٤) .

---

(١) البخارى (٢٥٦ هـ) : صحيح البخارى، تحقيق الدكتور مصطفى البغا، دار ابن كثير واليمامة، دمشق، بيروت، جـ ٢ ص ٥٠٥ حديث رقم ١٣٣١كتاب الزكاة، باب : وجوب الزكاة، وصحيح مسلم تحقيق محمد فؤاد عبد الباقى جـ ١ ص ٥٠ رقم ١٩ فى كتاب الإيمان، باب : الدعاء الى الشهادتين وشرائع الاسلام.

(٢) ابن رشد القرطبى (٥٩١ هـ) : بداية المجتهد ونهاية المقتصد، طبعة ١٣٨٩ هـ ١٩٦٩م، الجزء الأول، ص ٢٥١ ، والأستاذ الشيخ بدران أبو العينين بدران : العبادات الإسلامية، طبعة ١٩٧٠، ص ١٥٦ ويقارن ابن حزم (٤٥٦ هـ) : المحلى، الجزء الخامس ص ٢٩٧ يقول : «الزكاة فرض على الرجال والنساء الأحرار منهم والحرائر والعبيد والإماء والكبار، والصغار والعقلاء والمجانين من المسلمين ولا تؤخذ من كافر، لعموم النص (خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم) .

(٣) الدكتور محمود محمد نصار : الإحسان العام فى مصر، «رسالة دكتوراه، طبعة ١٣٦٠ هـ - ١٩٤١ م ص ٤٣ .

(٤) ففى الماشية كالإبل والغنم والبقر :

الإبل : إذا لم تبلغ خمساً لا يؤخذ من صاحبها شئ، وإذا كانت بين خمس وخمس وعشرين يؤخذ عن كل خمس منها شاة واحدة، أما إذا تجاوزت خمسا وعشرين ولم تبلغ خمسا وسبعين ففيها ناقة واحدة، تختلف سنها باختلاف عدد الإبل، كلها ازداد أوجب أن تكون سنها أكبر، ثم يزيد العدد.

وأما البقرة : فلا يؤخذ منها شئ إلا إذا بلغت ثلاثين، ثم يكون فى كل ثلاثين بقرة بنت ستة أشهر، وتسمى «تبيعا» وفى كل أربعين بقرة بنت سنة.

وأما الغنم : فيؤخذ منها متى بلغت أربعين إلى مائة وعشرين شاة، ثم تكون فى كل مائة منها شاة.

واشترط الفقهاء فى زكاة النعم أن تكون سائمة.

١ - وهى التى ترعى فى كلأ مباح، أى لا يتكلف صاحبها فى علفها شيئا، ولابد من مرور الحلول (السنة) .

ويتضح من ذلك أن نصاب الزكاة فى النعم، هى خمس من الإبل، وثلاثون من البقر، وأربعون من الغنم، وأن مادون ذلك لا زكاة فيه؛ لأن هذه المقادير هى التى تخرج صاحبها من الفقر الى الغنى، ويعتبر من وصل إليها له فائض مال يعود به على غيره إلا أن يشاء هو وما عليه من سبيل إذ لم يفعل؛ فان لازكاة لا تكون إلا عن ظهر غنى.

٢ - الثمار والحبوب والخضروات : كان الرسول يأخذ من المزروعات التى تسقيها الأنهار أو الأمطار العشر؛ أما المزروعات التى يسقيها أصحابها بأيديهم أو بوسائل أخرى ففيها نصف العشر، وكان النخيل يؤلف المورد الأكبر للزكاة المفروضة على الأشجار والزروع، أما بقية الحبوب والبقول وكانت تزرع - فى الأغلب - لحاجة الأسرة فلا يؤخذ منها شيئا.

٣ - الفضة والذهب وما فى حكمها من المعادن : فيها ربع العشر.

٤ - الركاز : وهو الكنز الدفين الذى اكتشفه رجل ما، فيجب فيه الخمس.

الأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة : الزكاة (من بحوث مقدمة للمؤتمر الثانى لمجمع البحوث الإسلامية) «الأزهر»،

وإذا قارنا ذلك بما كان عليه الحال فى التشريعات الغربية القديمة التى كانت تعفى من الضريبة طبقة النبلاء ورجال الدين لأنهم يقولون «إنهم يقدمون دماءهم وصلواتهم» يتبين لنا أن المساواة فى الزكاة تجب على الجميع بنسب أموالهم، ويعفى من أدائها من لا يقدر عليها، وهو من لم يبلغ النصاب الواجب فى الزكاة، بل ويعفى وفقا لرأى الحنابلة من عليه دين يستغرق النصاب، والحنفية يرون هذا الدين مانعا من أداء الزكاة فيما عدا زكاة الزروع والثمار، ولا يمنع الدين أداء الزكاة فى نظر الشافعية (١) .

ويمكننا أن نقول أن القاعدة التى أعلنها آدم سميث بشأن عدالة الضريبة «يجب أن يشترك رعايا الدولة فى نفقات الحكومة كل بحسب الإمكان تبعا لمقدرته أى بنسبة دخله الذى يتمتع به فى حماية الدولة» (٢) . كان للإسلام فضل سبق إعلان هذا المبدأ بين المسلمين، وأعفى منه الذميين الذين يدفعون الجزية، وهذا ما سنعرضه فى فصل مقبل.

فالزكاة ووجوبها على القادرين عليها وفق ثرواتهم، وتوزيعها على المستحقين لها قد حارب الصحابة من أجلها، فقد روى عن أبى هريرة أنه قال : «لما توفى الرسول صلى الله عليه وسلم، وأستخلف أبو بكر بعده، وكفر من كفر من العرب، قال عمر لأبى بكر : والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة، فإن الزكاة حق المال، والله لو منعونى عناقا (٣) . كانوا يؤدونها لرسول الله لقاتلتهم على منعها. قال عمر : فو الله ما هو إلا أن رأيت أن الله شرح صدر أبى بكر للقتال فعرفت أنه الحق (٤) . وفى هذا الحديث من الفقه

= محرم ١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م، ص ١٥٢، ١٥٣، والإمام مالك (١٧٩هـ) : الموطأ تحقيق محمد فؤاد عبد الباقى، الجزء الأول، ص ٢٥٧، ٢٥٩، ٢٧٠ طبعة ١٩٥١، والماوردى (٤٥٠هـ) الأحكام السلطانية ص ١١٤ - ١٢٠ والشيبانى (٩٤٤هـ) : تيسير الوصول إلى جامع الأصول، الجزء الثانى، ص ١١٧ : ١٢٠، ومولاى محمد على: الإسلام والنظام العالمى الجديد ترجمة أحمد جودة السحار، طبعة مصر، ص ١٢٠.

(١) ابن رشد القرطبى (٥٩١ هـ) : بداية المجتهد ونهاية المقتصد، الجزء الأول ص ٢٥٣، والدكتور أحمد ثابت عوض : الإسلام وضع الأسس الحديثة للضريبة، بحث منشور بمجلة مجلس الدولة، السنة الخامسة عشر، ص ٣١٠، ٣١١.

(٢) الدكتور أحمد ثابت عوض : الإسلام وضع الأسس الحديثة للضريبة، ص ٣١٠.

(٣) العناق : هى الأنثى من ولد الماعز. الفيومى : المصباح المنير، مكتبة لبنان، ص ١٦٤ .

(٤) البخارى (٢٥٦ هـ) : صحيح البخارى : تحقيق الدكتور مصطفى البغا جـ ٢ ص ٥٠٧ رقم ١٣٣٥ فى الزكاة، باب وجوب الزكاة، وصحيح مسلم ١ : ٥١ رقم ٢٠ فى الايمان، باب : الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله.

أن منع الزكاة كفرا لاستحلالهم ذلك، فقد انتشر فى الإسلام تسميتهم بأهل الردة [1] .

وقد حدد الإسلام مصارف الزكاة على مستحقيها بقول الله تعالى : (إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفى الرقاب والغارمين وفى سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم) [2] . (سورة التوبة: الآية ٦٠) فالزكاة حق الفقراء فى أموال الأغنياء وتسهم فى الإنفاق العام لتحقيق التوازن فى مجتمع الدولة الإسلامية. وقرر الفقهاء أنه إذا نزلت حاجة بعد أداء الزكاة فينبغى أن تسد هذه الحاجة بتبرع الأغنياء، فإن لم يتبرعوا فرضت ضرائب لسداد الحاجة [3] . فإذا خلا بيت المال (خزانة الدولة)، أو ارتفعت حاجات الجند، وليس فى بيت المال ما يكفيهم، فللإمام أن

---

(١) ابن هبيرة : الإفصاح عن معانى الصحاح تحقيق الدكتور فؤاد عبد المنعم، دار الوطن، الرياض، ط٢، ١٤١٧هـ، ١٩٩٦م، جـ ١ ص ٦٩.

(٢) الفقراء : هم الذين لا يملكون شيئا، والمساكين: هم المحتاجون المتعففون عن المسألة، والعاملين عليها : وهم الذين يعملون فى الزكاة يجمعونها ويحصونها ويبحثون عن ذوى الحاجات ويوزعونها على مستحقيها. (ابن حزم (٤٥٦ هـ) : المحلى، الجزء الخامس ص ٢١١ - ٢١٣) والمؤلفة قلوبهم : هم أربعة أصناف : صنف تتألف قلوبهم لمعونة المسلمين، وصنف للكف عن المسلمين، وصنف يتألف ليرغب فى الإسلام، وصنف يتألف ترغيبا لقومهم وعشائرهم فى الإسلام، فيجوز أن يعطى كل واحد من هذه الأنصاف من سهم المؤلفة مسلما كان أو مشتركا (أبو يعلى (٤٥٨ هـ) : الأحكام السلطانية تحقيق الشيخ محمد حامد الفقى ص ١١٦)، وأختلف الفقهاء فى حقهم، هل هو باق الى اليوم أو لا ؟ قال مالك : لا مؤلفة اليوم. وقال الشافعى وأبو حنيفة : هو حق باق إلى اليوم إذا رأى الإمام ذلك (ابن رشد (٥٩١ هـ) : بداية المجتهد ونهاية المقتصد، الجزء الأول ص ٢٨٤)، وفى الرقاب : قال مالك : هم العبيد يعتقهم الإمام. وقال الشافعى وأبو حنيفة : هم المكاتبون (ابن رشد : نفس المصدر ص ٢٥١). والواقع أن لفظ «فى الرقاب» يعمهم فضلا عن فك أسارى المسلمين الذين يتعرضون للاسترقاق (الأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة : الزكاة ص ١٩٣، ١٩٤)، والغارمين هم صنفان : صنف استدانوا فى مصالح أنفسهم فيدفع اليهم مع الفقر دون الغنى، وصنف استدانوا فى مصالح المسلمين فيدفع اليهم مع الفقر والغنى. وفى سبيل الله : هم الغزاة والمرابطون لحماية الثغور. وابن السبيل : المسافر من بلد إلى بلد غنيا كان أو فقيرا وأصيب فى طريقه ولم يكن معه شئ (أبو يحى التجيبى (٤١٩ هـ) : مختصر من تفسير الإمام الطبرى تحقيق محمد حسن أبو العزم الزفيتى، ١٣٩٠ هـ، ١٩٧٠م، الجزء الأول، ص ٢٥١.

(٣) ابن حزم : المحلى، الجزء الخامس ص ٢٢٤، والقرطبى (٦٧١ هـ) : أحكام القرآن الجزء الثانى ص ٢٢، ٢٣.

يوظف على الأغنياء ما يراه كافيا لهم فى هذه الحالة [1].

٢ - المساواة فى الخدمة العسكرية :

واجب المواطنين إزاء خدمتهم فى الجندية يرتبط ارتباطاً وثيقاً بمفهوم «الجهاد» فى الإسلام، وقد عظم اللّه أمر الجهاد فى عامة السور المدنية ووصفه بأنه من الإيمان، وذم التاركين له ووصفهم بالنفاق ومرض القلوب: (قل إن كان آباؤكم وأبناؤكم وإخوانكم وأزواجكم وعشيرتكم وأموال اقترفتموها وتجارة تخشون كسادها، ومساكن ترضونها، أحب إليكم من اللّه ورسوله وجهاد فى سبيله فتربصوا حتى يأتى اللّه بأمره، واللّه لا يهدى القوم الفاسقين) (سورة التوبة : آية ٢٤). ووجب الجهاد بقول اللّه تعالى : (كتب عليكم القتال وهو كره لكم) (سورة البقرة : الآية ٢١٦). وهو واجب على جميع المسلمين فى حالة دخول المعتدين ديار الإسلام وإعلان النفير العام، فيجب على العبد أن يخرج بغير إذن المولى، وعلى المرأة القادرة عليه أن تخرج بغير إذن زوجها، وعلى الولد أن يخرج بغير إذن الوالدين أو إحداهما إذا كان الآخر ميتا [2]. بل يجب على الأعمى والأعرج والمريض المدافعة عن البلد حسب الإمكان [3]. ويكون ذلك ببذل المال قدر الاستطاعة والمساهمة فى الخدمات المدنية لأنها حرب دفاعية يخوضها المرء دفاعا عن حريته الدينية أو عن حرية بلاده أو مجتمعه : (أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن اللّه على نصرهم لقدير، الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا اللّه، ولولا دفع اللّه الناس

---

(١) الجوينى (٤٧٨ هـ) : غياث الأمم تحقيق الدكتور فؤاد عبد المنعم والدكتور مصطفى حلمى، دار الدعوة، الاسكندرية، ط ٣، ١٤١١ هـ - ١٩٩٠م ص ١٩٣ - ٢٠١، والسمر قندى (٥٣٩ هـ) تحفة الفقهاء، تحقيق الدكتور محمد زكى عبد البر، طبعة دمشق، ١٩٥٨ الجزء الثالث، ص ٥٠٠، وأبو بكر العربى (٥٤٣ هـ) : أحكام القرآن، تحقيق على محمد البجاوى طبعة ١٣٧٦ هـ - ١٩٥٧م، الجزء الثانى، ص ٩٤٣، والقرطبى (٦٧١ هـ) : الجامع لأحكام القرآن ١٣٨٧ هـ - ١٩٦٧م، الجزء الثامن ص ٢٥١.

(٢) الشاطبى (٧٩٠ هـ) : الاعتصام، مطبعة السعادة، الجزء الثانى ص ١٢١. والأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة: الزكاة ص ١٧٦، ١٧٧.

(٣) المرتضى (٨٤٥ هـ) : البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار، مطبعة السنة المحمدية، ١٣٦٨ هـ ١٩٤٩م، الجزء الخامس ص ٣٩٤.

بعضهم لبعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم اللّه كثيرا) (سورة الحج : الآيتان ٣٩و ٤٠) . والإشارة إلى «صوامع وبيع وصلوات ومساجد» فى الآية تعنى أن حماية المسلمين للحرية السياسية والدينية يجب ألا يقتصر مداها عليهم وحدهم، وإنما يجب أن تشمل كذلك حرية العناصر غير الإسلامية التى تعيش بينهم (١) .

النساء والخروج للجهاد :

موقف النساء فى غير حالة دخول الأعداء ديار المسلمين لعلماء الإسلام فيه آراء :

فالشافعى يستدل على عدم خروج المرأة والرقيق للقتال بقول اللّه تعالى (انفروا خفافاً وثقالاً وجاهدوا) (سورة التوبة : الآية ٤١) . ويعدم خروج المرأة للقتال بقول اللّه للرسول : (حرض المؤمنين على القتال) (سورة الأنفال : الآية ٦٥) (وما كان المؤمنون لينفروا كافة) فاستنتج الشافعى أن الجهاد على الذكور دون الإناث، وعلى الحردون الرقيق (٢) .

وينسب أبو حنيفة النعمان التميمى المغربى (الشيعى) إلى على بن أبى طالب أنه قال عن رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم : «ليس على العبيد جهاد، ولا على النساء ولا على من لم يبلغ الحلم» (٣) .

ويستدل ابن حجر بعدم خروج المرأة الجهاد بسؤال السيدة عائشة : قالت يارسول اللّه : أعلى النساء جهاد ؟ قال : «نعم، جهاد لا قتال فيه : الحج والعمرة» . وفى موقف آخر يوضح النبى أن جهاد العاجز والمرأة والضعيف هو

---

(١) محمد أسد : منهاج الإسلام فى الحكم ص ١٣٤ طبعة بيروت ١٩٦٧، والطبرى (٣١٠ هـ) جامع البيان عن تأويل آى القرآن، طبعة الحلبى، ١٣٧٣ - ١٩٥٤م، الجزء السابع عشر، ص ١٨٧ .

(٢) الشافعى (٢٠٤ هـ) : الأم، طبعة الشعب، الجزء الرابع، ص ٨٥ .

(٣) أبو حنيفة النعمان (الشيعى المتوفى ٣٦٣ هـ) : دعائم الإسلام وذكر الحلال والحرام والقضايا والأحكام عن أهل بيت رسول اللّه، تحقيق آصف بن على أصغر فيضى، طبعة دار المعارف، مصر، ١٣٨٩ هـ ١٩٦٩م، الجزء الأول، ص ٣٥٠ .

الحج - ويقول ابن حجر : «الجهاد لا يجب على المرأة، لأن النساء مأمورات بالستر والسكون، والجهاد ينافى ذلك، إذ فيه مخالطة الأقران والمبارزة ورفع الأصوات، وأما جواز الجهاد لهن فلا دليل فى الحديث على عدم الجواز، ثم قال ابن حجر : «إن البخارى خصص بابا لخروج النساء للغزو وقتالهن، وأخرج مسلم من حديث أنس أن أم سليم اتخذت خنجراً يوم حنين، وقالت للنبى : «اتخذته إن دنا منى أحد من المشركين بقرت بطنه» فهو يدل على جواز القتال، وإن كان فيه ما يدل على أنها لا تقاتل إلا مدافعة، وليس لها أن تقصد العدو إلى صفة وطلب مبارزته، وقد ذهب البخارى إلى أن جهاد النساء إذا حضرن الجهاد : سقى الماء، ومداواة المرضى، ومناولة السهام» [1] . وقد روى عن أم عطية قالت : «غزوت مع رسول الله ﷺ سبع غزوات أخلفهم فى رحالهم، أصنع لهم الطعام، وأداوى الجرحى، وأقوم على المرضى» [2] .

وقد استثنى الدهلوى المرأة الوضاءة الشابة من الخروج للجهاد خوفا عليها من الفتنة، وجوز الخروج للطاعنة فى السن واستند إلى أن النبى كان يغزو بأم سليم، ونسوة من الأنصار يسقين الماء ويداوين الجرحى [3] .

والمفسرون يرون أن الرجال درجة على النساء منها الجهاد [4] .

ونلاحظ على هذه الأقوال ما يلى :

---

(١) صحيح التجارى تحقيق مصطفى البغا جـ ٣ ص ١٠٥٥ رقم ٢٧٢٤ فى الجهاد، باب : غزو النساء وقتالهن مع الرجال، وصحيح مسلم تحقيق محمد فؤاد عبد الباقى جـ ٣ ص ١٤٤٢ رقم ١٨٠٩ فى الجهاد، باب غزوة النساء مع الرجال، والصنعانى المعروف بالأمير (١١٨٢ هـ) : سبل السلام شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام لابن حجر العسقلانى (٨٥٢ هـ)، طبعة المكتبة التجارية بمصر، الجزء الرابع، ص ٤٢، ٤٣ .

(٢) صحيح البخارى جـ ٣ ص ١٠٥٦ رقم ٢٧٢٦، ٢٧٢٧ فى مداوة النساء الجرحى فى الغزو، رد النساء الجرحى والقتلى.

(٣) الدهلوى (١١٧٦ هـ) : حجة الله البالغة، المطبعة المنيرية، الجزء الثانى، ص ١٧٥ .

(٤) الطبرى (٣١٠ هـ) : جامع البيان عن تأويل آى القرآن تحقيق محمود محمد شاكر، الطبعة الأولى، دار المعارف، الجزء الرابع، ص ٥٣٣، والقرطبى : الجامع لأحكام القرآن، الجزء الثالث، ص ١٢٥ ومحمد صديق حسن خان : نيل المرام، طبعة ثانية، ١٣٨٣ هـ - ١٩٦٣م بالقاهرة، ص ١٦٨ .

أولا : إن استدلال الشافعى بمفهوم المخالفة، استدلال ظنى الدلالة. وفى ميدان الشئون الدستورية لا نعول إلا على الدليل القطعى الثبوت والدلالة، كما أن النساء يدخلن فى الخطاب الموجه إلى الرجال ولا يستثنين إلا بنص لعموم أحكام الشريعة [١].

ثانيا : إن استدلال المفسرين بأن درجة الرجال على النساء هى الجهاد اجتهاد منهم روعى فيه ظروف البيئة. والواقع أن الآية تدل على أن القوامة للرجل على المرأة فى شئونهما المشتركة، وأن هذه الدرجة فى هذه الأمور دون غيرها [٢]. كما أن الجهاد فى سبيل الله هو سبيل الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، المكلف به الرجال والنساء على سواء، كل على قدر طاقته [٣].

ثالثا : إن الاستدلال بأحاديث الرسول - كما سبق أن قررنا وكررنا - بمقتضى إمامته للمسلمين لا تعد تشريعا عاما، أى أنها غير ملزمة لنا فى العصر الحديث، والحروب تدخل فى مقتضيات الإمامة.

ويمكننا أن نقول إن المرأة يجوز لها أن تجاهد فى العصر الحديث بما يمكن أن يصطنع لها العلم من المعدات التى تتلائم معها وتحفظ عفافها وتمنعها من الفتنة فليس ثمة ما يمنع من تنظيم خدمة عسكرية تلائم طبيعة المرأة [٤].

وقد أعفى فقهاء المسلمين المرضى والصبيان والذميين [٥]. من الجهاد.

فبالنسبة للمرضى يقول الله تعالى : (ليس على الضعفاء ولا على المرضى ولا على الذين لا يجدون ما ينفقون حرج إذا نصحوا الله ورسوله) (سورة التوبة : الآية ٩١) فالأعمى والأعرج والمريض

---

(١) ابن حزم (٤٥٦ هـ) : الإحكام فى أصول الأحكام تحقيق أحمد شاكر ص ٣٢٨.

(٢) أبو بكر العربى : أحكام القرآن بتحقيق على محمد البجاوى، الجزء الأول، ص ١٨٨، ١٨٩.

(٣) البغدادى (٤٢٩ هـ) : أصول الدين، طبعة استانبول، ١٣٤٦ هـ - ١٩٢٨م ص ١٩٢.

(٤) الأستاذ الدكتور عبد الرزاق السنهورى (١٣٩١ هـ) : مخالفة التشريع للدستور والانحراف فى استعمال السلطة، بحث بمجلة مجلس الدولة، ١٩٥٣م، ص ٥٤.

(٥) الشافعى (٢٠٤ هـ) : الأم، الجزء الرابع، ص ٨٥، وابن رشد القرطبى (٥٩١ هـ) : بداية المجتهد ونهاية المقتصد، الجزء الأول ص ٢٩٧ (سنخص مسألة الذميين بالبحث فى مكانها من الرسالة).

يسقط عنهم التكليف بالجهاد بالنفس والمال عند عدم الاستطاعة [1]. (لا يكلف الله نفساً إلا وسعها) (سورة البقرة : الآية ٢٨٦) وقول الله تعالى : (ليس على الأعمى حرج ولا على الأعرج حرج ولا على المريض حرج) (سورة النور : الآية ٦١).

خاتمة :

ويسعى الإسلام إلى تخفيف الفوارق بين الطبقات، بكفالة الحاجات الضرورية لكل فرد، وإتاحة الفرصة لكل إنسان فى المجتمع الإسلامى، وهو اتجاه نحو المساواة الواقعية، أى المساواة فى الظروف الإجتماعية والاقتصادية.

كفالة الحاجات الضرورية لكل فرد فى المجتمع الإسلامى :

لا خلاف بين فقهاء المسلمين فى أن الدولة مسئولة عن كفالة الضروريات لكل فرد فيها من مأكل وملبس ومسكن [2]. وفى ذلك يقول الإمام ابن حزم : «فرض على الأغنياء فى أهل كل بلد أن يقوموا بفقرائهم، ويجبرهم السلطان على ذلك إن لم تقم الزكوات بهم ولا فى سائر أموال المسلمين، فيقام لهم بما يأكلون من القوت الذى لابد منه، ومن اللباس للشتاء، والصيف بمثل ذلك، وبمسكن يكنهم من المطر والصيف وعيون المارة» [3]. بل إن من الفقهاء من يرى التزام الدولة بأن توفر الحاجات إلى حد الكفاية الوسطية .. أى إلى حد إشباع حاجات أوساط الناس؛ لأن فى ذلك تحقيقا لمقاصد الشريعة من إشباع

---

(١) أبو بكر العربى : أحكام القرآن، الجزء الثالث، ص ١٣٩١.

(٢) السرخسى، محمد بن أحمد : شرح كتاب الكسب لمحمد بن حسن الشيبانى تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب ط ١، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م ص ١٩٣ ص ٥٤، والجصاص (٣٧٠ هـ) : أحكام القرآن، الجزء الثالث، طبعة ١٣٤٧ هـ، ص ١٥٣، ص ١٥٤، والغزالى (٥٠٥ هـ) : التبر المسبوك فى نصيحة الملوك، طبعة ١٣٨٧ هـ - ١٩٦٨م، ص ٢٧، ص ٢٨، والسبكى (٧٧١ هـ) : معيد النعم ومبيد النقم تحقيق الأساتذة محمد على النجار وأبو زيد شلبى ومحمد أبو العيون، طبعة ١٣٦٧ هـ - ١٩٤٨م، ص ١٧، والدكتور محمد حسين هيكل : حياة محمد، الطبعة التاسعة، ١٩٦٦م، ص ٥٤٣.

(٣) ابن حزم : المحلى تحقيق الشيخ زيدان طليه، طبعة ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٨، الجزء السادس، ص ٢٢٤.

الضرورات والحاجات فبهما يستقيم للفرد أمر الدين والدنيا [1].

إتاحة الفرصة لكل إنسان فى المجتمع الاسلامى :

وإذا كانت الدولة الإسلامية قد عملت على تحقيق الحاجات الضرورية لكل إنسان، فإنها قد أتاحت الفرصة لكل فرد فيها أن يعمل على قدر جهده، وينال جزاء عمله، (من عمل صالحا فلنفسه ومن أساء فعليها وما ربك بظلام للعبيد) (سورة فصلت : الآية ٤٦) فهى تفتح الطريق أمام الجميع أن يتمتعوا بنفس الحقوق دون أن يكون هناك تفرقة تستند إلى اللون أو العنصر أو الجنس أو أية صفة أخرى خارجة عن مقدرة الإنسان على العمل الصالح [2].

إقرار الإسلام لسنة التفاوت بين الناس :

إن الإسلام الذى فتح باب الفرصة أمام كل إنسان يقر التفاوت بين الناس نتيجة لهذه الفرصة المتكافئة بينهم، فالناس يتفاضلون فى المزايا والقدرات التى ينتظم فيها العمل فى الجماعة الإنسانية، إن هذا التفاوت لا يقوم على عصبية فى الجنس أو رعاية لأسرة أو طبقة، وإنما يرجع إلى تأكيد للحقوق، وإخلاص فى تأدية الواجبات حتى الرسل فقد تفاوتوا فى الجهاد الروحى وفى القدرة على الإصلاح (تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض) (سورة البقرة :

---

(١) الماوردى (٤٥٠ هـ) : أدب الدنيا والدين، الطبعة الأميرية ١٣٢٤ هـ - ١٩٠٦م ص ١٤٠، وابن عبد السلام (٦٦ هـ) : قواعد الإحكام فى مصالح الأنام، الجزء الثانى ص ٧١ حيث يقول : «أما التحسينات كالمآكل الطيبات والملابس الناعمات والغرف العاليات الواسعات والمراكب النفيسات ونكاح الحسناوات، هى من التكملات، فهى غير ملزمة بها» والشاطبى (٧٩٠ هـ) : الموافقات تحقيق عبد الله دراز، الجزء الثانى، ص ٦، ٨.

(٢) الأستاذ الشيخ محمد محمد المدنى : دعائم الاشتراكية فى الإسلام والتكافل الاجتماعى ص ٦٥ من كتاب الإسلام دين الاشتراكية، والشيخ الأكبر محمود شلتوت : تفسير القرآن الكريم ص ٥٦١ حيث يذكر أن تعريف العلماء للتقوى هو أنها ترك جميع ما نهى الله عنه، وفعل ما يستطاع من الخير والطاعة، ويرى أنها اتقاء الإنسان كل ما يضره فى نفسه وبنى جنسه، وما يحول بين المقاصد الشريفة والكمال الممكن فى الدنيا والآخرة، والأستاذ الدكتور محمد البهى : الدين والحضارة الإنسانية، طبعة ١٩٦٤ ص ٢٤٣ وما بعدها والشاطبى (٧٩٠هـ) والموافقات فى أصول الشريعة، الجزء الأول ص ١٧٩، والأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة : التكافل الاجتماعى فى الإسلام، طبعة ١٩٦٤، الدار القومية، ص ٥٤.

الآية ٢٥٣) كما أن المقاتلين فى سبيل الله قد تفاوتوا فى درجات جهادهم (لا يستوى القاعدون من المؤمنين غير أولى الضرر والمجاهدون فى سبيل الله بأموالهم وأنفسهم فضل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدين درجة) (سورة النساء : الآية ٩٥).

كما أن الناس متفاوتون فى العلم والعقل (هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون) (سورة الزمر : الآية ٩) (يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات) (سورة المجادلة : الآية ١١)، بل إن الناس متفاوتون فى الرزق وأسباب المعيشة (والله فضل بعضكم على بعض فى الرزق) (سورة النحل : الآية٧١) (ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض) (سورة النساء : الآية ٢٢) إن الإسلام الذى يعمل على تنمية التفاوت بقدر معقول إنما يحقق كمال التناسق فى الإنسان الذى يتفق والغرائز التى فطر الله الناس عليها [1].

إن الإسلام بهذا المنهج قد قرب بين الأفراد، فكفل الحاجات الضرورية والوسطية لكل فرد فيه، وأتاح الفرصة لكل إنسان فى المجتمع الإسلامى، فالذى يتفوق يكون بعمله وطاقته البشرية، على أن يراعى حقوق الجماعة عليه وبذلك يكون الإسلام قد عمل على تحقيق المساواة الإنسانية الواقعية، التى تقيم توازنا بين الفرد والمجتمع.

---

(١) أبو بكر العربى : (٥٤٣ هـ) : أحكام القرآن تحقيق على محمد البجاوى، الجزء الرابع، ص ١٦٣٤، ص ١٧٢٩، الأستاذ الأكبر الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور : أصول النظام الاجتماعى فى الإسلام ص ١٤٤، ١٤٥، وأستاذنا الدكتور عبد الحميد متولى : مبادئ نظام الحكم فى الإسلام ص ٨٢٨، والأستاذ عباس محمود العقاد : الفلسفة القرآنية ص ٤٨ – ٥٠.

الفصل الثانى
الذميون ومبدأ المساواة

تمهيد وتقسيم :

يجدر بنا أولا قبل بيان نطاق تطبيق مبدأ المساواة على الذميين فى دار الإسلام أن نحدد المقصود بالذميين ودار الإسلام، ثم نبين القانون الواجب التطبيق عليهم فى قضاياهم، وإلى أى حد يخضع الذميون لولاية القضاء العامة، وإلى أى حد يتساوى الذميون بالمسلمين فى الحقوق السياسية (من حيث تولى الوظائف العامة، والاشتراك فى الشورى والانتخاب)، ومدى التزام الذميين بالأعباء العامة (فى تشريع الجزية والخراج وأداء الخدمة العسكرية).

وقد قسمت هذا الفصل إلى المباحث الآتية :

المبحث التمهيدى : المقصود بالذميين ودار الإسلام.

المبحث الأول : القانون الواجب التطبيق على الذميين.

المبحث الثانى : مدى خضوع الذميين لولاية القضاء العامة.

المبحث الثالث : مدى المساواة بين الذميين والمسلمين فى الحقوق السياسية.

المبحث الرابع : مدى التزام الذميين بالأعباء العامة.

المبحث التمهيدى
المقصود بالذميين ودار الاسلام

الذميون هم غير المسلمين - عدا مشركى العرب والمرتدين [١] - الذين يقيمون فى دار الإسلام (أو ما نطلق عليها حديثا الدولة الإسلامية)، ويقرون لها بالولاء والطاعة. وسموا بأهل الذمة، لأن لهم حقوقا على المسلمين وعليهم التزامات هى : قبول الجزية، والخضوع لأحكام الإسلام فيما أمكن جريانه عليهم بمقتضى ذمة الله ورسوله [٢]. وعبارة «أهل الذمة» ليست عبارة ذم أو

---

(١) لم يتفق الفقهاء على رأى واحد لمعنى الذمى فيرى الشافعى، وابن حزم : أن الذميين هم أهل الكتاب والمجوس عربا أكانوا أم عجما، ولم يعتبرا مشركى العجم أهل ذمة، ولكن الإمام زيد (١٢٢ هـ) وأبو حنيفة ومالك : يرون أن الذميين هم أهل الكتاب من العرب، وكذلك العجم سواء كانوا من أهل الكتاب أو من غيره. الإمام زيد : المسند (المجموع الفقهى) بيروت، مكتبة الحياة، سنة ١٩٦٦، ص ٣٥٥، وابن حزم (٤٥٦ هـ) : المحلى، الجزء السابع ص ٥٦٣، وابن القيم الجوزية (٧٥١ هـ) : أحكام أهل الذمة تحقيق صبحى الصالح، مطبعة جامعة دمشق ١٣٨١ - ١٩٦١م القسم الأول ص ١، ٣، ٧، ١١. واتفق الفقهاء على أن الجزية لا تقبل من عبدة الأوثان من العرب والمرتدين، فعبدة الأوثان تغلظ لكفرهم؟ ولأن الرسول نشأ بين أظهرهم، والقرآن نزل بلغتهم، فهم أعرف بمعانية، كما أن المعجزة فى حقهم أظهر، ولقول الله تعالى : (تقاتلونهم أو يسلمون) (سورة الفتح : من الآية ١٦). وأما المرتدون فلكفرهم بربهم بعد أن رأوا محاسن الإسلام، واعتدوا به. الشيبانى (١٨٩هـ) : السير الكبير شرح السرخسى (٤٨٣ هـ)، الجزء الأول تحقيق مصطفى زيد تمهيد وتعليق الأستاذ الشيخ محمد أبى زهرة، مطبعة جامعة القاهرة ١٩٥٨م، ص ٢٣١، والسمرقندى (٥٣٩ هـ) : تحفة الفقهاء تحقيق الدكتور محمد زكى عبد البر، الجزء الثالث، ص ٥٣٦، والأستاذ الشيخ عبد الله المراغى : روح التشريع فى الإسلام، مجلة المحاماة الشرعية، السنة السادسة، العدد من ٣ إلى ٥ ص ٢٤٠.
والجزية : تؤخذ من كل كافر لقول الله تعالى : (قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر، ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يدوعم صاغرون) (سورة التوبة : الآية ٢٩) فقوله تعالى : (ولا يدينون دين الحق) أمر بخلع الأديان كلها إلا دين الإسلام، وقوله تعالى : (من الذين أوتوا الكتاب) تأكيد الحجة. ابن العربى : أحكام القرآن تحقيق محمد على البجاوى، الجزء الأول، ص ١١٠.

(٢) الماوردى (٤٥٠ هـ) : الأحكام السلطانية ص ١٤٣، الصنهاجى المشهور بالقرافى (٦٨٤ هـ) : الفروق، الجزء الثالث، الطبعة الأولى، ١٣٤٦، ص ١٤، ١٥ والأستاذ الشيخ بدران أبو العينين بدران : العلاقات الإجتماعية بين المسلمين وغير المسلمين فى الشريعة الإسلامية واليهودية والمسيحية والقانون، طبعة دار النهضة العربية، بيروت ١٩٦٨م، ص ١٥، ١٦، والأستاذ محمد سلام مدكور : المعاهدات فى الإسلام، مقال بمجلة العلوم السياسية، عدد ابريل ١٩٦٤م، ص ١٤٤ يقول : «إن حقوق أهل الذمة هى : احتفاظهم بدينهم وأموالهم وأنفسهم وتمتعهم برعوية الإسلام. أى الجنسية باصطلاح حديث».

تنقيص، بل هى عبارة توحى بوجوب الرعاية والوفاء، تدينا وامتثالا لشرع الله [1] .

وكان غير المسلمين فى عصر الرسالة ـ عادة ـ من اليهود والنصارى من أهل الكتاب المخالطين والمجاورين العرب، بدليل قوله تعالى مخاطبا مشركى العرب : (أن تقولوا إنما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا، وإن كنا عن دراستهم لغافلين) (سورة الأنعام: الآية ١٥٦) .

ويتولى الإمام أو نائبه إبرام عقد الذمة مع الذميين، وبمقتضى هذا العقد يعتبرون من أهل دار الإسلام أى مواطنون فى الدولة الإسلامية [2] .

دار الإسلام :

دار الإسلام أو دولة الإسلام هى الدار التى يحكمها قانون الإسلام، ويعيش فيها الناس بأمان [3] . واكتفى بعض الفقهاء بوجود الأمان دون وجود قانون

---

(١) الاستاذ الدكتور يوسف القرضاوى : الأقليات الدينية .. والحل الإسلامى، مكتبة وهبة، القاهرة، ط ١، ١٤١٧ هـ – ١٩٩٦م، ص ٣٠، ٣١ يقول: «وإذا كان الأخوة المسيحيون يتأذون من هذا المصطلح، فليغير أو يحذف، فإن الله، لم يتعبدنا به، وقد حذف سيدنا عمر رضى الله عنه ما هو أهم منه، وهو لفظ «الجزية»، رغم أنه مذكور فى القرآن، استجابة لعرب بنى تغلب من النصارى، الذين أنفوا من هذا الإسم، وطلبوا أن يؤخذ منهم ما يؤخذ باسم الصدقة، وإن كان مضاعفا. فوافقهم عمر، ولم ير فى ذلك بأسا، وقال : هؤلاء القومى حمقى، رضوا بالمعنى، وأبوا الاسم.

وهذا تنبيه من الفاروق رضى الله عنه على أصل مهم، وهو النظر إلى المقاصد والمعانى، لا إلى الألفاظ والمبانى، والاعتبار بالمسميات والمضامين لا بالأسماء والعناوين، ومن هنا نقول إنه لا ضرورة للتمسك بلفظ «الجزية» الذى يأنف منه إخواننا النصارى فى مصر وأمثالهم فى البلاد العربية والإسلامية، والذين امتزجوا بالمسلمين، فأصبحوا يكونون نسيجا قوميا واحدا، فيكفى أن يدفعوا «ضريبة» أو يشتركوا بأنفسهم فى الدفاع عن الأمة والوطن فتسقط عنهم».

(٢) الأستاذ الشيخ عبد اللّه مصطفى المراغى : التشريع الإسلامى لغير المسلمين، الطبعة الأولى، ص ٣٠ «يترك المسلمون والذميون ـ بمجرد عقد الذمة ـ القتال مؤبدا. وهذا العقد قد يكون صراحة بلفظ العهد ونحوه، وقد يكون دلالة كأن يدخل حربى دار الإسلام ويقيم فيها أكثر من سنة، وتقبل منه الجزية»، والدكتور عبد الكريم زيدان : أحكام الذميين والمستأمنين فى دار الإسلام، طبعة بغداد، ١٩٦٣م، ص ٦٢٥، ويقرر أن نقض عهد الذمة بإسلام الذمى أو إلحاقه بدار الحرب أو إرتكابه جريمة البغى ضد الدولة الإسلامية.

(٣) السرخسى (٤٨٣ هـ ؟) : شرح السير الكبير، الطبعة الأولى، الجزء الرابع، ص ٨، ١٠، والأستاذ الشيخ عبد الوهاب خلاف : السياسة الشرعية ص ٧٤، وابن القيم (٧٥١ هـ) : أحكام أهل الذمة، مطبعة جامعة دمشق ١٣٨١ هـ – ١٩٦١م القسم الأول ص ٣٦٦، وابن خلدون (٨٠٨ هـ) : مقدمة ابن خلدون تحقيق على

الإسلام واعتبروا تلك الديار دار إسلام [1] . ودار الإسلام تضم جميع الأقاليم الإسلامية، مهما كانت متباعدة عن بعضها، وهى وطن المسلمين جميعاً، كما أنها وطن الذميين، وبمقتضى ذلك فالوطن بحدوده الجغرافية أو السياسية المتعارف عليها بين الدول الحديثة لا ينطبق على الوطن الإسلامى، وإنما جميع بلاد المسلمين هى وطن للمسلم، فهو يمتد مع العقيدة، فيقول الله تعالى {ياعبادى الذين آمنوا إن أرضى واسعة فإياى فاعبدون} (سورة العنكبوت : الآية ٥٦) . ومن هنا إذا دخل العدو بلاد الإسلام، تعين على كافة المسلمين فرض القتال، إذا لم يكن فى أهل تلك البلاد قدرة على دفعهم، وإن كان لهم قدرة على دفعهم لم يسقط به فرض الكفاية، لأن المسلمين جميعاً فى بقاع الأرض ملزمون بالدفاع عن أى جزء من وطنهم.

عبد الواحد وافى، الجزء الثانى، الطبعة الأولى، ص ٤٧٧، والشيخ محمد رشيد رضا (١٩٣٥م) : تفسير القرآن الحكيم المشهور بتفسير المنار، الجزء العاشر، الطبعة الثالثة، ص ٣٦٨، ٣٦٩، يشير إلى أن دار الإسلام تسمى دار العدل، لأن العدل واجب فى جميع أهلها بالمساواة. وهى تشمل الجزيرة العربية والبلاد التى افتتحها المسلمون والتى خضعت لسيادة الإسلام وسلطات وجرت فيها أحكامه.

(1) الكاسانى (٥٨٧ هـ) : بدائع الصنائع فى ترتيب الشرائع، طبعة ١٣٢٨ هـ - ١٩١٠م، الجزء السابع، ص ١٣٠، ص ١٣٨ . يذكر رأى أبى حنيفة (١٥٠ هـ) الذى يذهب فيه إلى أن أمن المسلم هو المعول عليه فى تسمية الدار بدار الإسلام. بينما يذهب كل من أبى يوسف (١٨٣ هـ) وأبى محمد (١٨٩هـ) إلى أن المعول عليه فى التسمية هو تنفيذ أحكام الإسلام، والأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة : الجريمة والعقوبة، الجزء الأول «الجريمة»، ص ٣٥٩ - ٣٦٢ . ينتهى إلى ترجيح رأى الإمام أبى حنيفة. فاعتبر الأقاليم الإسلامية بين أقصى المغرب إلى سهول تركستان وباكستان ديارا إسلامية، وإن كانوا لا يطبقون أحكام الإسلام، إلا أنهم يعيشون بأمان الإسلام الأول، والأستاذ على على منصور : الشريعة الإسلامية والقانون الدولى العام، طبعة ١٩٦٢م، ص ٩٤، والدكتور وهبه الزحيلى : آثار الحرب فى الفقه الإسلامى دراسة مقارنة، طبعة دار الفكر بدمشق ١٩٦٢م ص ١٥٩ - ١٦٤، والأستاذ الشيخ محمد البنا : السياسية الشرعية، القاهرة، دار الطباعة الحديثة، سنة ١٩٣٧، ص ٢١.

المبحث الأول

القانون الواجب التطبيق على الذميين

الشريعة الإسلامية هي القانون الواجب التطبيق في قضايا غير المسلمين، فقد وردت آيات عديدة في القرآن تدل على وجوب الحكم بأحكام الشريعة الإسلامية منها قول الله تعالى : (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون) (سورة المائدة : الآية ٤٤) (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون) (سورة المائدة : الآية ٤٥) (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون) (سورة المائدة : الآية ٤٧) (وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه ومهيمنا عليه فاحكم بينهم بما أنزل الله، ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق، لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا) (سورة المائدة : الآية ٤٨) (وأن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك) (سورة المائدة : الآية ٤٩) هذه الآيات تفيد وجوب الحكم بما أنزل الله سواء كان الحكم بين المسلمين أو بين غير المسلمين، وبهذا قال المفسرون [(١)]، وقرر الفقهاء ما قرره المفسرون [(٢)]. فقالوا بلزوم الحكم بين غير المسلمين بحكم الإسلام، وهو ما يحكم به على المسلمين مع بعض الاستثناءات القليلة حيث يختص غير المسلمين ببعض الأحكام دون المسلمين

---

(١) الطبرى (٣١٠هـ) : جامع البيان عن تأويل آى القرآن - المشهور بتفسير الطبرى، الطبعة الثانية الحلبى ١٣٧٣هـ - ١٩٥٣م، الجزء السادس ص ٢٦٨، والرازى (٦٠٦هـ): مفاتيح الغيب الشهير بالتفسير الكبير، المطبعة البهية المصرية، ١٣٥٧ هـ - ١٩٣٨م، الجزء الثانى عشر ص ١١، والقرطبى (٦٧١هـ) : الجامع لأحكام القرآن، الطبعة الثالثة، ١٣٨٧ - ١٩٦٧م، الجزء السادس ص ١٨٦، ١٩٠، وابن كثير (٧٧٤ هـ) : عمدة التفسير. (باختصار وتحقيق أحمد محمد شاكر)، الجزء الثالث ص ١٤، ١٦٥، ومحمد رشيد رضا (١٣٥٤ هـ) تفسير القرآن العظيم الشهير بتفسير المنار، الطبعة الرابعة، الجزء السادس، ص ٤١٢، ٤١٣، ٤٢٠.

(٢) مالك (١٧٩ هـ) : المدونة الكبرى، المطبعة المديرية، ١٣٢٤ هـ، الجزء الرابع ص ١٦٢، والجزء الثامن ٩٧، وابن حزم (٤٥٦هـ) : المحلى، طبعة ١٣٨٩هـ - ١٩٦٩م، الجزء التاسع، ص ٥٨٦ - ٥٨٧، والمرتضى (٨٤٠ هـ) : البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار، مطبعة السنة المحمدية ١٩٤٨، الجزء الخامس ٣٦٦.

كما يرى بعض الفقهاء، وإن كانت هذه الأحكام هى أيضا أحكام الإسلام المقرر لغير المسلمين تطبيقا للمبدأ القرآنى : (لا إكراه فى الدين) (سورة البقرة: الآية ٢٥٦) وهو مخصوص بأهل الكتاب الذين يقرون على الجزية بأن نتركهم وما يدينون به [1] . ويسوى الإسلام بين المسلمين والذميين فى كثير من الشئون فهو يكفل لهؤلاء كما يكفل لأولئك حريتهم الشخصية، وحرية العقيدة، وحرية إقامة الشعائر الدينية، كما يكفل حماية أموالهم ونفوسهم وأعراضهم، وحرية نشاطهم فى الميدان الاقتصادى، كما أن الإسلام يؤمن

---

(١) الإمام زيد (١٢٢هـ) : المسند ص ٣٠١ «إن الإسلام أباح للذميين أن يأكلوا الخنزير، ويشربوا الخمر وينكحوا بناتهم إذ كانوا مجوسا فقد روى عن عمر بن عبد العزيز (١٠١هـ) أنه أرسل أبى الحسن البصرى (١١٠هـ) يسأله : كيف نبيح لأهل الذمة أن يشربوا الخمور، ويأكلوا الخنازير، وينكحوا أمهاتهم، فرد الحسن البصرى، على هذا دفعوا الجزية، وعلى هذا كان السلف، وأنما أنت متبع لا مبتدع». الكمال بن الهمام (٨٦١هـ) : فتح القدير، الجزء الثانى ص ٥٠٥ وتطيقات الأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة على كتاب السير الكبير للشيبانى ص ٣١٢، والكاسانى (٥٨٧هـ) : بدائع الصنائع فى ترتيب الشرائع، الجزء السابع ص ٣٩، ٤٠ يقول : (شرب الخمر مباح لأهل الذمة عند إمامنا أبى حنيفة (١٥٠هـ) وعند أكثر مشايخنا، فالإمام أبو حنيفة يعتبر الخمر مالا متقوما عند الذميين وإن شربها مباح عندهم، وأن الشرب ليس جناية بالنسبة لهم، فلا عقوبة، فالعقوبة حيث المنع، ولا منع، ولأننا أمرنا بتركهم وما يدينون، وإذا وردت نصوص وإشارات فى كتبهم بتحريمها، وذلك هو الحق، فإنهم لا يدينون بهذا التحريم بمقتضى تعليمات روسائهم، ويرى الحسن بن زياد واستحسنه الكاسانى بأنهم إذا شربوا وسكروا فأنهم يعاقبون لأجل السكر، ويقام عليهم الحد. وابن نجيم المصرى (٩٧٠هـ) : الأشباه والنظائر تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل، طبعة القاهرة، مؤسسة الحلبى، ١٣٨٧هـ – ١٩٦٨م ص ٣٢٥، وجلال الدين السيوطى (٩١١هـ) : الأشباه والنظائر، طبعة الحلبى، ص ٢٧٨ ويقارن الأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة : الجريمة والعقوبة فى الفقه الإسلامى، العقوبة، طبعة دار الفكر، ص ١٨٩ يستند إلى جمهور الفقهاء فى أن الحد يقام عليهم؛ لأن لهم مالنا وعليهم ما علينا، ولأن الخمر محرمة فى كل الأديان السماوية، وأن تحريمها حق المجتمع وحمايته من الفساد. وهذا يسرى على الذين يعيشون فى ظل الإسلام، ولأن التحريم حماية للعقول، وهذه الحماية واجبة بالنسبة للعاملين بين المسلمين. والأستاذ الشيخ محمد أحمد فرج السنهورى : تاريخ الفقه الإسلامى ومصادره فى ص ١٣ يقول : والإحالة (بمعنى الإسناد فى لغة القانونين) فغير المسلمين الكتابيين إذا كانوا من أهل دار الإسلام أتفق الجميع على أنهم لا يتعرض لهم فى عبادتهم والقيام بشعائر دينهم أما فيما عدا ذلك فالجمهور على أنهم خاضعون للشريعة الإسلامية فيتعرض لهم إذا خالفوا أحكامها، ويقضى بينهم بتلك الأحكام. وذهب الإمام أبو حنيفة نفسه إلى أنه لا يتعرض فى معاملاتهم التى لا يتعدى ضررها إلى المسلمين ويقضى بينهم فى ذلك بأحكام دينهم، أما فيما يتعدى ضرره إلى المسلمين فانهم خاضعون لأحكام الشريعة الإسلامية وهذا مجمل مذهبه بوجه عام وذهب صاحباه إلى عدم التعرض لهم فى ذلك ولكن يقضى بينهم بأحكام الشريعة الإسلامية».

الذمـيين - كـمـا يؤمـن المسـلمين - ضـد العـوز والحـاجـة [١]. وفـى ذلك يـذكـر عن عـمـر أنه وجـد شيـخـا يهـودياً ضـريـراً يتكفـف النـاس، فأخذه عمر إلى خـازن بيت المـال وقـال : «أنـظـر هـذا وضـربـاءه، فـوالله مـا أنصـفـناه، إن أكلنا شبيبته ثم نخـذله عند الـهرم»[٢]. والواقـع أن الشـريعة تسوى بين المسلمـين والذمـيين فى تطبيـق نصـوص الشـريعة فى كل مـا كانـوا فـيـه مـتـساوين. أمـا مـا يخـتلفون فـيـه فـلا تسوى بينهم فيه، لأن المسـاواة فى هذه الحالة تؤدى إلى ظلم الذمـيين. ولا يخـتلف الذميـون عن المسلمين إلا فيما يتعلق بالعقيدة، ولذلك كان كل ما يتصل بالعقيـدة لا مسـاواة فيـه، لأنه إذا كـانت المسـاواة بين المتـساوين عدلا خالصا، فإن المسـاواة بـين المتـخـالفـين ظـلـم واضـح، ولا يمكـن أن يعتبـر هـذا استـثـنـاء مـن قـاعـدة المسـاواة؛ بل هـو تأكـيد للمسـاواة. إذ المسـاواة لـم يقصد بهـا إلا تحقـيق العدالة، ولا يمـكـن أن تتحـقـق العـدالة إذا سـوى بـين المسلمـين والذمـيـين فيـما يتصـل بـالعقـيدة الدينيـة؛ لأن معـنى ذلك حمـل المسـلمين علـى مـا يتـفق وعقيدتهم، وحمل الذمـيين على مـا يختلف مع عقيدتهم، ومعنـاه عدم التعرض للمسلمين فيما يـعتقدون، والتعرض للذمـيين فيما يعتقدون وإكراههم على غيـر مـا يدينون [٣]. ومـعنـاه الخروج علـى قواعد الشريعة العامة التى تقضى بترك الذمـيين ومـا يدينون ﴿لا إكراه فى الدين﴾ (سورة البقرة : الآية ٢٥٦) وأن نتركهم ومـا يدينون لا يفيد أن نقضى بينهم بـغير شريعة الإسلام، وإنما مـفاده أن لا نـتعرض لهم فيه، مـادامـوا لم يعرضوا أمـرهم علينا للفصل

---

(١) الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى : مبادئ نظام الحكم فى الإسلام ص ٨٣٣، ٨٣٤ ، والشيبانى (١٨٩هـ) : السير الكبير بشرح السرخسى، الجزء الأول، ص ٣٨ والأستاذ الشيخ بدران أبو العينين بدران : العلاقات الاجتماعية بين المسلمين وغير المسلمين ص ١٦، ١٧.

(٢) أبو يوسف (١٨٣ هـ) : الخراج، مطبعة السنة المحمدية، ١٣٤٦ هـ، ١٥١.

(٣) الأستاذ عبد القادر عودة : التشريع الجنائى الإسلامى مقارنا بالقانون الوضعى، الجزء الأول، ص ٢٤٣، والطبرى(٣٤٠هـ) : اختلاف الفقهاء (كتاب الجهاد والجزية وأحكام المحاربين) نشره يوسف شخت، طبعة ١٩٣٣، ص ٢٣٣، والأستاذ الشيخ بدران أبو العينين بدران : العلاقات الاجتماعية بين المسلمين فى الشريعة الإسلامية واليهودية والمسيحية والقانون ص ٢٩٧.

فيه، فإذا عرضه أحدهم وجب الحكم بمقتضى شرعه الإسلام وما يطبق على المسلمين[1].

المبحث الثانى
مدي خضوع الذميين لولاية القضاء العامة

القضاء الإسلامى صاحب الولاية العامة على الخاضعين له سواء كانوا مسلمين أو ذميين، لأن القضاء من الولاية العامة، كما أن الذميين من أهل دار الإسلام وخاضعين لسلطانه [2]. واتفق جمهور الفقهاء على أنه لا يحل أن يلى القضاء والحكم فى أمور المسلمين وأهل الذمة إلا مسلم [3]. ولم تكن للذميين جهة قضاء خاصة بهم، وأجاز أبو حنيفة أن تكون هناك محكمة تختص بالقضاء بينهم واستند لقول اللّه تعالى : (لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض) [4]. (سورة المائدة : من الآية ٥١). واتفق

---

(١) الأستاذ الشيخ محمد سلام مدكور : القضاء فى الإسلام ص ١٢٧ ويقارن الدكتور عبد الكريم زيدان : أحكام الذميين والمستأمنين فى دار الإسلام فى ص ٥٩٤ يقول : «إذا كان بعض القضايا التى تخص غير المسلمين فيها عنصر دينى تلزم مراعاته فإن الشريعة الإسلامية هى التى تصنع الحكم المناسب لهذه القضايا مراعية اعتقادهم الدينى إلى الحد الذى تراه واجب الرعاية دون أن تحيل الى شريعة أخرى لاستمداد الحكم منها».

(٢) العامرى (٣٨١ هـ) : الإعلام بمناقب الإسلام ص ١٦٨ يقول : «إن القرآن مصدق لكتابهم، ومهيمن على ما فى أيديهم، اقتصر على الجزية التى هى شرائط الملك دون شرائط الدين، وأمر الولاة الحكام بحمايتهم»، والكمال بن الهمام (٨٦١هـ) : فتح القدير، الجزء الثانى ص ٤١٢ يقول : «أما السلطان فانه نصب النظر فى مصالح رعاياه من غير تفصيل فيجب أن تكون سلطته شاملة تنفذ على الجميع، فلا فرق بين مسلمهم وكافرهم وإلا لم يظهر فيما بينهم نفوذه.. ولهذا كانت له الولاية عليهم»، والدكتور عبد الكريم زيدان: أحكام الذميين والمستأمنين فى دار الإسلام ص ٦٣٨.

(٣) ابن حزم (٤٥٦هـ) : المحلى، الجزء العاشر، ص ٥٠٩، وابن رشد القرطبى (٥٩١هـ) : بداية المجتهد ونهاية المقتصد، الجزء الثانى، ص ٤٩٦ والماوردى (٤٥٠هـ) : الحاوى الكبير، الجزء الحادى والعشرين ورقة ١٣٤، وابن قدامة (٦٢٠هـ) : المغنى على مختصر أبى القاسم بن حسين عبد اللّه أحمد الخرقى (٣٣٤ هـ) تحقيق الأستاذ الشيخ محمد عبد الوهاب فايد، طبعة ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م، الجزء العاشر، ص ٣٦.

(٤) الزيلعى (٧٤٢ هـ) : تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وبهامشه حاشية شهاب الدين أحمد الشلبى، المطبعة الأميرية، ١٣١٣هـ، الجزء الثانى ص ١٢٦، وابن نجيم المصرى (٩٧٠هـ) : الأشباه والنظائر مع شرحه غمر عيون البصائر، دار الطباعة العامرة، ١٢٩٠هـ، ص ١٥٣، والأستاذ محمد سلام مدكور : القضاء فى الإسلام ص ١٢٤.

المفسرون على أن هذه الآية خاصة بالموالاة والنصرة دون الولاية، أى أنها لا تتعلق بالقضاء فى الأحكام وإنما تعنى النهى عن اتخاذهم أنصار على الرسول[1]. ولا يمنع بعض فقهاء المسلمين من أن يحتكم بعضهم إلى بعض، وإن امتنعوا عن تنفيذ أحكامهم نفذ عليهم حكم المسلمين فيقول الماوردى : «الآية محمولة على الموالاة دون الولاية، وأما العرف الجارى فى الولاة فى تقليدهم فهو تقليد زعامة ورئاسة، وليس تقليد حكم وقضاء، وإنما يلزم حكم أهل دينة لإلتزامهم له لا الزومه لهم ولا يقبل الإمام قوله فيما حكم بينهم، وإذا امتنعوا عن تحاكمهم إليه لم يجبروا عليه وكان حكم الإسلام عليهم أنفذ» [2].

ولاية القاضى المسلم فى الفصل بين الذميين :

هناك ثلاث وجهات من النظر :

أولاً : للقاضى المسلم أن ينظر فى القضية إذا تقدم الطرفان المتنازعان إليه، وهذا هو ما يراه أبو حنيفة، وأما أصحابه - أبو يوسف ومحمد وزفر - فإنهم لا يشترطون موافقة الخصمين، بل يكفى عندهم موافقة أحدهما، وحجتهم أنه إذا تقدم أحدهما إلى القاضى المسلم فقد رضى بحكم الإسلام، فيلزم إجراء الحكم فى حقه ويتعداه إلى الآخر [3].

وهذا الرأى قال به أيضاً الحنابلة والزيدية [4].

---

(١) ابن العربى : أحكام القرآن، الجزء الثانى، ص ٦٣٩، والشوكانى (١٢٥٠ هـ) فتح القدير الجامع بين فنى الرواية والدراية من علم التفسير، مطبعة الحلبى، ١٣٨٣ هـ - ١٩٦٤، الجزء الثانى ص ٤٩، ٥٠، ومحمد رشيد رضا : تفسير المنار، الجزء السادس ص ٤٢٧، ٤٢٨ والتجيبى (٤١٩هـ) : مختصر من تفسير الإمام الطبرى، تحقيق محمد حسن أبو العزم الزفيتى، الجزء الأول، ص ١٤٧.

(٢) الماوردى : الحاوى الكبير، الجزء الحادى والعشرين، مخطوط بدار الكتب المصرية برقم ٨٢ فقه شافعى ورقة ١٣٤.

(٣) الكاسانى (٥٨٧هـ) : بدائع الصنائع فى ترتيب الشرائع، طبعة ١٣٢٨هـ، الجزء الثانى ص ٣١٢ والكمال ابن الهمام (٨٦١هـ) : الهداية وشرح العناية وفتح القدير، الجزء الثانى ص ٥٠٤، ٥٠٥، والأستاذ الشيخ محمد بخيت المطيعى : إرشاد الأمة الى أحكام أهل الذمة ص ١٢ - ١٤ ويتفق الأمام أبو حنيفة مع تلاميذه فى غير دعوى النكاح.

(٤) ابن قدامة (٦٢٠هـ) : المغنى، طبعة المنار ١٣٤٨هـ، الجزء الثامن ص ٥٣٥، والدكتور عبد الكريم زيدان: أحكام الذميين والمستأمنين فى دار الإسلام ص ٥٧١ - ٥٧٣.

ثانياً : التخيير بين الحكم والاعراض عند تقديم الذميين النزاع أمام القاضى المسلم. وبهذا الاتجاه ذهب الامام مالك والشيعة الإمامية [1] . إستناداً لقول الله تعالى : (فإن جاءوك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم) (سورة المائدة : الآية ٤٢) .

ثالثاً : يجب على القاضى أن يحكم بينهم وإن لم يتحاكموا إليه، سواء رضوا بحكمه أو سخطوا عليه، ويؤكد هذا الرأى ابن حزم حتى إذا كان المتنازعان مختلفى الملة (يهودى ونصرانى) [2] . لأن قول الله عز وجل (إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله) (سورة النساء : الآية ١٠٥) فانها ناسخ لقوله تعالى : (فإن جاءوك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم) (سورة المائدة : الآية ٤٢) .

خاتمة : وفى موقف الترجيح بين تلك الآراء فإنى أفضل الرأى الذى يقول به بعض العلماء وهو : إن الأصل هو عموم الولاية القضائية، وأن يلتزم الجميع بالتقدم لها، والالتزام بحكمها، وأن أهل الذمة من رعايا الدولة، وأن دفع الظلم عن أهل الذمة والمحافظة على أموالهم وحقوقهم واجب على الدولة الإسلامية، فهم من أهل دار الإسلام، لهم مالنا وعليهم ما علينا، ولهم نفس الحماية القضائية التى للمسلمين وخاصة إذا تقدم أحد أهل الذمة إلى القضاء العام للفصل فى النزاع، كما أنه ليس ثمة ما يمنع أن يكون قضاة لهم منهم يقضون مشاكلهم التى تتعلق بأنكحتهم وما يدينون به، وأن يكون بعضهم قاضيا ممن يثقون فيهم، لأن عقد الذمة يستدعى من المسلمين أن يتولى الذميون بعضهم بعضا، وقد كان الرسول يسمح

---

(١) الإمام مالك (١٧٩هـ) : المدونة الكبرى، طبعة المنيرية ١٣٢٤ هـ، الجزء الرابع ص ١٦١، والقرطبى : الجامع لأحكام القرآن، الجزء السادس، ص ١٨٤، والطبرسى (القرن السابع الهجرى) : مجمع البيان فى تفسير القرآن ببيروت، طبعة ١٩٥٧م، الجزء السادس، ص ١٠٠.

(٢) الشافعى (٢٠٤هـ) : الأم، الجزء الرابع ص ١٣٠، وابن حزم : المحلى، الجزء العاشر، ص ٦٢٢.

لأهل الكتاب من اليهود والنصارى أن يرجعوا فى حقوقهم ومواريثهم الى أهل دينهم [1].

وما يذكر دليلا على مساواة الذميين بالمسلمين أمام القضاء ما حدث في عهد الخليفة عمر بن الخطاب من أن يهودياً شكى إليه عليا، فلما مثل كلاهما بين يدى الخليفة خاطب عمر اليهودى باسمه بينما وجه الخطاب إلى على بكنيته إذ ناداه - كما جرت عادته - «يا أبا الحسن» فغضب على فقال عمر له : «أكرهت أن يكون خصمك يهوديا، وأن تمثل معه أمام القضاء على سواء فقال له على : «لا ولكنى غضبت لأنك لم تسو بينى وبينه، بل فضلتنى عليه إذا خاطبته باسمه بينما خاطبتنى بكنيتى (فقد كان الخطاب بالكنية من أساليب التعظيم للمخاطب) [2].

---

(١) الكاسانى (٥٨٧هـ) : بدائع الصنائع فى ترتيب الشرائع، طبعة ١٣٢٧ هجرية بالقاهرة، الجزء الثانى ص ٣٧، ٣١٢، والجزء السابع، ص ١٠٠، ١١١ وابن قدامة : المغنى، الجزء السابع تحقيق محمود عبد الوهاب فايد، وعبد القادر أحمد عطا، طبعة مكتبة القاهرة، ص ٣٧ والأستاذ الدكتور محمد سلام مدكور : القضاء فى الإسلام ص ١٢٦ ، والدكتور عبد الكريم زيدان : أحكام الذميين والمستأمنين فى دار الإسلام ص ٥٧٥،٥٧٤.

(٢) الأستاذ الشيخ محمد رشيد رضا : تفسير القرآن الكريم الشهير بتفسير المنار، الطبعة الرابعة ١٣٨٠هـ، الجزء السادس ص ٤٢٩ ، والأستاذ الدكتور على عبد الواحد وافى : حقوق الإنسان فى الإسلام ص ٩، ١٠ وفى نفس المعنى السرخسى (٤٨٣هـ) : المبسوط الجزء الخامس عشر ص ٦١ ويحكى أن أبا يوسف قال فى مناجاته ربه عند موته أنه ترك العدل بين الخصمين فى حادثة واحدة «ادعى نصرانى على أمير المؤمنين دعوى فلم يمكننى أن آمر الخليفة بالقيام من مجلسه والمحاذاة مع خصمه ولكننى رفعت النصرانى إلى جانب البساط بقدر ما أمكننى ثم سمعت الخصومة قبل أن أسوى بينهما فى المجلس فهذا جورى ليلم»، وابن قدامة (٦٨٢هـ) : المغنى بتحقيق الأستاذ الشيخ محمود عبد الوهاب فايد، الجزء العاشر، ص ٧٢، والمرتضى (٨٤٠هـ) : البحر الزخار، الجزء الخامس، ص ١٢٢.

المبحث الثالث

مدى المساواة بين الذميين والمسلمين فى الحقوق السياسية

١ - تولى الوظائف العامة :

بعض الوظائف العامة لا يكلف بها الذمى؛ لأن طبيعتها تقتضى ألا يتولاها إلا مسلم فكان من شروط تقليدها للشخص أن يكون مسلما كرئاسة الدولة، وأمارة الجهاد (١). لأن هذه الوظائف تحمل فى طياتها حماية الدين والدفاع عنه، وحجب هذه الوظائف عن الذمى؛ لأن الذمى لا يشارك فى أمور الديانات ولا فيما يتصل بالعقيدة الإسلامية أو يقوم عليها (٢).

وأجاز فقهاء الإسلام للذمى أن يتقلد وزارة التنفيذ (٣). دون وزارة التفويض ووزير التنفيذ يشبه مركز الوزير فى النظام الأمريكى الرئاسى حيث يعد بمثابة سكرتير لرئيس الدولة مهمته تنفيذ إرادة الرئيس وسياسته بخلاف وزارة التفويض التى يشابه مركز الوزير فيها مركز زميله فى النظام البرلمانى حيث يشترك الوزير مع رئيس الدولة فى الحكم وحيث نجد أن الوزارة هى التى ترسم فى الواقع الحكم (٤). وقد أشار المودودى إلى أن للذميين الحق فى دخول جميع الوظائف الحكومية عدا المناصب الرئيسية ويكون المعيار بالنسبة للمسلم وغير المسلم الأهلية والكفاءة (٥).

---

(١) الماوردى : الأحكام السلطانية ص ٦، ٣٠، رأبو يعلى : الأحكام السلطانية ص ١٦، ١٨، والدكتور اسماعيل الفاروقى : حقوق غير المسلمين فى الدولة الإسلامية، مجلة المسلم المعاصر، العدد ٢٦ (جمادى الأول - رجب ١٤٠١هـ - ابريل : يونيو ١٩٨١) ص ٣٦.

(٢) السيوطى (٩١١هـ) : الأشباه والنظائر ص ٢٧٨ وابن نجيم المصرى : الأشباه والنظائر ص ٣٢٥.

(٣) الماوردى (٤٥٠هـ) : الأحكام السلطانية ص ٢٥، ٢٧ حيث يقول : «أما وزارة التنفيذ فحكمها أضعف وشروطها أقل - من وزارة التفويض - لأن النظر فيها مقصور على رأى الإمام وتدبيره. ويجوز أن يكون هذا الوزير من أهل الذمة»، وأبو يعلى : الأحكام السلطانية ص ١٦.

(٤) أستاذنا الدكتور عبد الحميد متولى : مبادئ نظام الحكم فى الإسلام ص ٨٣٦ الهامش رقم (١).

(٥) العالم الباكستانى أبو الأعلى المودودى : حقوق أهل الذمة فى الدولة الإسلامية، بيروت، طبعة دار الفكر، ص ٣٤.

ونرى أن الإسلام لا يمنع إسهام الذميين فى إدارة الدولة وإسناد الوظائف العامة اليهم عدا تلك الوظائف التى يكون عنصر الدين فيها جوهرياً وضرورياً ودليلنا على ذلك قول الله تعالى : (ياأيها الذين آمنوا لا تتخذوا بطانة من دونكم لا يألونكم خبالاً ودُّوا ما عنِتُّم، قد بدت البغضاء من أفواههم وما تخفى صدورهم أكبر) (سورة آل عمران : الآية ١١٨) وقد نزلت هذه الآية فيمن كان لهم ذمة وعهد من الرسول، وهى لم تنه المسلمين عن اتخاذ بطانة منهم بصورة مطلقة، وإنما قيدت النهى بالقيود الواردة فيها، أى النهى منصب على من ظهرت عداوتهم للمسلمين، فهولاء لا يجوز إتخاذهم بطانة، ومعنى هذا أن الذميين الذين لا تعرف عنهم عداوة للدولة الإسلامية، يجوز اتخاذهم بطانة [1] . تستودع الأسرار، ويستعان برأيهم فى الشئون الهامة للدولة، ومعنى هذا أيضا جواز إسناد الوظائف العامة إليهم التى هى دون البطانة فى المركز والأهمية [2] . وواقع الدولة الإسلامية يؤكد أن المسلمين يشركون الذميين فى

---

(١) الطبرى (٣١٠هـ) : جامع البيان عن تأويل أى القرآن (المشهور بفتسير الطبرى) بتحقيق محمود محمد شاكر، ومراجعة أحمد شاكر، طبعة دار المعارف، الجزء السابع، ص ١٤٦ يقول : «إن الله تعالى نهى المؤمنين أن يتخذوا بطانة ممن عرفوه بالغش للإسلام وأهله والبغضاء إما بأدلة ظاهرة دالة على أن ذلك من صفتهم وإما بإظهار الموصوفين بتلك العداوة والشنآن والمناصبة لهم فأما من لم يتأسوه معرفة أنه الذى نهاهم الله عز وجل عن مخالفته ومباطنته فغير جائز أن يكونوا نهوا عن مخالفته ومصادقته.....».

(٢) الأستاذ الشيخ محمد رشيد رضا : تفسير المنار، الجزء الرابع، ص ٨٣، ٨٤ «وهذا النهى فيمن ظهرت عداوتهم للنبى صلي الله عليه وسلم وللمؤمنين معه ممن كان لهم عهد فخانوا فيه كبنى النضير الذين حاولوا قتل النبى صلى الله عليه وسلم فى أثناء إئتمانه لهم لمكان العهد والمحالفة ويمنع أن يكون أراد به جميع الكافرين أو المنافقين : فهذا حكم من أحكام الإسلام فى المخالفين أيام كان جميع الناس حربا للمسلمين.. وهى قيود لاتخاذهم بطانة يستودعون الأسرار ويستعان برأيهم وعملهم فى شئون الدفاع عن الملة وصون حقوقها ومقاومة أعدائها. وهذا التساهل الذى جاء به القرآن هو الذى أرشد عمر بن الخطاب إلى جعل رجال دواوينه من الروم..» وإبن العربى (٥٤٣هـ) : أحكام القرآن تحقيق على محمد البجاوى، الجزء الأول، ص ص٢٦٨ يجيز الاستعانة بالمشركين إذا كانت هناك فائدة محققة، والأستاذ الشيخ أحمد مصطفى المراغى : تفسير المراغى، طبعة ١٣٦٥هـ - ١٩٤٦م، الجزء الرابع، ص ٤٥ يقول : «هذه الأوصاف شروط فى النهى عن إتخاذ البطانة من غير المسلمين، فإذا أعتراها تغير وتبدل كما وقع من اليهود، فبعد أن كانوا فى صدر الإسلام أشد الناس عداوة للذين آمنوا، انقلبوا فصاروا عونا للمسلمين فى فتوح الأندلس، وكما وقع من القبط إذ صاروا عونا للمسلمين على الروم فى فتح مصر. فلا يمانع حينئذ من اتخاذهم أولياء وبطانة للمسلمين فقد جعل عمر ابن الخطاب رجال دواوينه من الروم، وجرى الخلفاء من بعده على ذلك، إلى أن نقل عبد الملك بن مروان الدواوين من الرومية إلى العربية، ويقارن الجصاص (٣٧٠هـ) : أحكام القرآن، طبعة ١٣٤٧هـ، الجزء الثانى، ص ٤٣، والقرطبى : أحكام القرآن، الجزء الرابع، ص ١٢٨، ١٢٩.

أعمال الدولة : فعمر بن الخطاب جعل رجال دواوينه من الروم، وجرى على ذلك عثمان بن عفان وعلى بن أبى طالب وملوك بنى أمية من بعده على ذلك إلى نقل الدواوين عبد الملك بن مروان من الرومية إلى العربية [١] . وذلك ما أعترف به المستشرقون، والمؤرخون الغربيون فقد ذكر السير توماس أرنولد أسماء بعض الوزراء والولاة المسيحيين فى الدويلات الإسلامية، وأسماء الأطباء المسيحيين المقربين إلى الخلفاء ثم قال : «إن المسيحين أحرزوا ثروات، وتمتعوا بنجاح عظيم فى عصور الإسلام : الأولى بفضل ما كفل الإسلام لهم من حرية الحياة والملك والعقيدة حتى لقد كان منهم أرباب النفوذ العظيم فى قصور الخلفاء» [٢] . ولكثرة إسناد الوظائف العامة إلى الذميين فى الدولة الإسلامية وشيوع هذا الأمر قال آدم متز أحد مؤرخى الغرب : «من الأمور التى تعجب بها كثره عدد العمال والمتصرفين غير المسلمين فى الدولة الإسلامية» [٣] .

ويجب ألا يفهم مما تقدم أن الذميين يقفون إلى جانب المسلمين على قدم المساواة التامة ـ وكما يقول بحق أستاذنا الدكتور عبد الحميد متولى : «إن ذلك ما لم يكن، وما لا يمكن أن يكون فى دولة تقوم على أساس عقيدة جديدة، ذلك أمر يلاحظ دائما سواء كانت تلك العقيدة الجديدة التى قامت الدولة على

---

(١) البلاذى (٢٧٩هـ) : فتوح البلدن تحقيق الأستاذين عبد الله وعمر أنيس، دار النشر للجامعين، بيروت ١٩٥٧م، ص ٢٧١، وابن خلدون : مقدمة ابن خلدون تحقيق الأستاذ الدكتور على عبد الواحد وافى، الجزء الثانى، الطبعة الأولى، فى ص ٦١٤ «وأما ديوان الخراج والجبايات فبقى بعد الإسلام على ما كان عليه من قبل ديوان العراق بالفارسية، وديوان الشام بالرومية وكتاب الدواوين من أهل العهد من الفريقين، ولما جاء عبد الملك بن مروان.. نقل ديوان الشام إلى العربية».

(٢) سير توماس أرنولد : الدعوة إلى الإسلام (بحث فى تاريخ نشر العقيدة الإسلامية) ترجمة الأستاذ الدكتور حسن إبراهيم والدكتور عبد المجيد عابدين وإسماعيل النحراوى، مكتبة النهضة، طبعة ١٩٧١، ص ٨١.

(٣) الاستاذ آدم متز : الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع هجرى (عصر النهضة فى الإسلام) ترجمة محمد عبد الهادى، دار الكتاب العربى، بيروت ط ٤، ١٣٨٧ - ١٩٦٧م، جـ ١ ص ١٠٥، الدكتور مصطفى الرافعى : الإسلام انطلاق لا جمود، طبعة المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، الكتاب الثلاثون ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م ص ١٤، ويؤكد هذا المعنى أ. س. ترتون : أهل الذمة فى الإسلام ترجمة حسن حبشى، طبعة ١٩٤٩م، دار الفكر العربى ص ١٦٩ .

أساسها عقيدة دينية كما كان شأن الدولة الإسلامية، أم كانت عقيدة سياسية كما كان شأن الدولة الألمانية النازية فى عهد هتلر [1]. وكما هو اليوم شأن الدولة السوفيتية (وغيرها من دول الديمقراطيات الشعبية أى كتلة المعسكر الشيوعى) التى تقوم على أساس إعتناق مذهب ماركس كما لو كان عقيدة جديدة. فمثل هذه الدولة التى تقوم على أساس عقيدة جديدة حسبها أن تنظر إلى رعاياها (أى مواطنيها) الذين لا يؤمنون بعقيدتها نظرة تسامح فليس لأحد أن يطمع فى أكثر من أن تؤمنهم على حريتهم الشخصية وعلى أموالهم وأعراضهم وأن تترك لهم حرية الاحتفاظ بمعتقداتهم وإقامة شعائرهم الدينية. وذلك هو مما عرف به الإسلام واشتهر به المسلمون فى صدر الإسلام أكثر مما عرف عن أية طائفة من الطوائف الأخرى، أو عن أية أمة من الأمم وذلك ما أعترف به المستشرقون والمؤرخون الغربيون كما أنه لا يمكن أن تقوم مساواة تامة بين جميع الأفراد إلا على أساس مساواة تامة فى الحقوق والواجبات، والمسلمون وحدهم هم الذين يقع عليهم واجب الدفاع عن الدولة الإسلامية وعن عقيدتها الدينية؛ ولذلك فإن عدم المساواة التامة بين المسلمين والذميين يعد أمراً طبيعياً [2].

٢ - الذميون والشورى:

وجبت الشورى على الحاكم بقول اللّه تعالى : (وأمرهم شورى بينهم) (سورة الشورى : الآية ٣٨) وقوله : (وشاورهم فى الأمر) (سورة آل عمران :

---

(١) وتتلخص تلك الفلسفة فى نظريتين (١) نظرية الدولة (وتشمل نظرية الزعامة) (ب) ونظرية الجنس *Race* (وتفوق الجنس الآرى) يراجع فى ذلك تفصيل الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى : القانون الدستورى الأنظمة السياسية ص ٥٢٥ – ٥٣٠.

(٢) الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى : مبادئ نظام الحكم فى الإسلام ص ٧٣٦، ٨٣٧ ،بل إن كثيراً من الدول على عكس سماحة المسلمين قد أذاقوا رعاياهم المخالفين لهم فى العقيدة الدينية أو السياسية، ألوان العذاب، يكفى أن تستحضر ما أصاب المسلمين فى أسبانيا يوم تغلب عليهم الأعداء، وأسقطوا حكوماتهم أبادوهم وعملوا فيهم القتل والتشريد، والدكتور على مظهر : محاكم التفتيش ص ٧٥ وما بعدها والدكتور عبد الكريم زيدان : أحكام الذميين والمستأمنين فى دار الإسلام ص ٨٢.

الآية ١٥٩) ولكن الآيتين لم تعينا طريقة الشورى، ولا من هم أهلها، وقد ترك للناس أمر تنظيمها وفقا لظروف البيئة الاجتماعية والسياسية ومقتضياتها [١].

ولقد قصر الفقهاء الأوائل أهل الشورى على المسلمين دون الذميين، وخصوا من المسلمين ذوى العقل وجودة الرأى، وكانوا فى صدر الإسلام هم الصحابة، وكان مجال الشورى المسائل الدنيوية كالحروب وتولية الولاة [٢]. ويبدو لنا أن الرسول كان ملتزم باتباع ما انتهى إليه رأى أغلبية أهل الشورى ويتبين ذلك من قول الله تعالى : (فإذا عزمت فتوكل على الله) (سورة آل عمران : الآية ١٥٩) وقد سئل عن العزم فى حديث على فقال : «مشاورة أهل الرأى ثم اتباعهم»، وهو أن لم نجد سنده إلا أن معناه صحيح، يؤكده شواهد عملية من سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم فى الشورى [٣]، كما أن التفسير العملى للرسول صلى الله عليه وسلم للعزم يتحصل فى أنه شاور فى «أحد» والتزم برأى الجماعة وعزم على تنفيذه ونفذه، ونزلت الآيات تحثه على الاستمرار فيما اعتاد أن يفعله [٤]. ولكن إذا كانت الشورى مقصورة على المسلمين، دون الذميين، فى صدر الإسلام فقد كانت لذلك مبررات إجتماعية وسياسية ودينية، إذ كان اليهود والنصارى يفتنون المسلمين فى دينهم، وكانوا

---

(١) الأستاذ الشيخ عبد الوهاب خلاف : السياسة الشرعية ص ١٩، ٢٠ والأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة : المذاهب الإسلامية، طبعة الألف كتاب، ص ١٤٠، والدكتور فؤاد عبد المنعم : أصول نظام الحكم فى الاسلام ص ٢٠١ - ٢٢٣.

(٢) ابن حزم (٤٥٦هـ) : الإحكام فى أصول الأحكام، المجلد الثانى ص ٧٧٠، وإبن تيمية : السياسة الشرعية، طبعة الشعب، ١٩٧٠م، ص ١٨١.

(٣) ابن حزم (٤٥٦هـ) : الاحكام فى أصول الأحكام، المجلد الثانى ص ٧٧٠ والإمام الطبرى (٣١٠هـ) : تفسير الطبرى، الجزء السابع ص ٣٤٦، والأستاذ الدكتور محمد يوسف موسى : نظام الحكم فى الإسلام، طبعة ١٩٦٣م، ص ١٨٠، والقاسمى (١٣٣هـ) : محاسن التأويل المعروف بتفسير القاسمى، الجزء الرابع ص ١٠٢٣، ومحمد بن على ابن طباطيا المعروف بابن الطقطقى (٧٠٩هـ) : كتاب الفخرى فى الآداب السلطانية والدول الإسلامية طبعة ٣١٧ هـ ص ٢٢ يقول : (اختلف المتكلمون فى كون الله تعالى أمور رسوله بالاستشارة مع أنه أيده ووفقه، وفى ذلك أربعة وجوه : أحدهما، إنه عليه السلام أمر بمشاورة الصحابة استمالة لقلوبهم وتطبيقا لنفوسهم. الثانى، أنه أمر بمشاورتهم فى الحرب ليستقر الرأى الصحيح فيعمل به : الثالث، إنه أمر بمشاورتهم لما فيه من النفع والمصلحة، الرابع أنه أمر بمشاورتهم ليقتدى به الناس وهذا عندى أحسن الوجوه وأصلحها). ولزيادة التفصيل أستاذنا الدكتور عبد الحميد متولى : مبادئ نظام الحكم فى الإسلام ص ٦٦١ - ٦٧٠

(٤) تفسير القرطبى جـ ٧ ص ٣٤٣، وتفسير القرطبى جـ ٤ ص ٢٤٩، والدكتور عبد الحميد الأنصارى : الشورى وأثرها فى الديمقراطية ص ١٩٤، وقارن أن الشورى غير ملزمة للرسول؛ ابن حزم : الإحكام فى أصول الأحكام، المجلد الثانى، ص ٧٧٠، وتفسير الطبريس ٣٤٦:٧ ولزيادة التفصيل استاذنا الدكتور عبد

يحاولون الايقاع بينهم والغدر بهم، وكان من الضرورى ألا يلجأ الرسول والخلفاء من بعده إلى استشارة أهل الذمة [1].

ولكننا نرى أنه يصح فى العصر الحديث استشارة الذمى فى الأمور الدنيوية كالمسائل التجارية والصناعية والعلمية طالما أنها لا تتصل بشئون الدين أو بأحكام الشريعة، ولما غلب على مجالس الشورى ـ متمثلة فى الهيئات البرلمانية الحديثة ـ الصبغة الدينوية دخل الذميون هذه المجالس [2].

٣ - الذميون والانتخاب :

لم يشترك أحد من الذميين فى بيعه الخليفة فى عصر الخلفاء الراشدين، ولم يشترك أيضا الذميون فى اختيار أهل الشورى؛ لأن ظروف البيئة لم تسمح بهذا الاشتراك فى دولة قامت على العقيدة. فاشترط الفقهاء فى من يختار الإمام أن يكون من أهل الحل والعقد، وأشترطوا أيضا فى من يختار أهل الشورى ـ إن كان هناك أختيار ـ أن يكون مسلما [3].

المبحث الرابع
مدى التزام الذميين بالأعباء العامة

يلتزمون الذميون فى الإسلام بأعباء مالية هى الجزية والخراج.

١ - الجزية :

الجزيةفى الشريعة الإسلامية هى مقدار من المال، فرضة الله عز وجل على من يخضع لحكم المسلمين من اليهود والنصارى ومن فى حكمهم فى مقابل الدفاع عنهم وأعفائهم من الخدمة العسكرية [4].

متولى : مبادىء نظام الحكم فى الاسلام ص ٦٦١ ـ ٦٧٠.

(١) السيد أمير على : روح الإسلام ترجمة أمين محمود الشريفى ومراجعة محمد بدران، مكتبة الآداب، طبعة ١٩٦١م، الجزء الثانى ص ١٥٨، ١٥٩.

(٢) الدكتور عبد الكريم زيدان : أحكام الذميين والمستأمنين فى دار الإسلام، طبعة بغداد، ص ٨٤، المودودى فى كتابه حقوق أهل الذمة فى الدولة الإسلامية ص ٣٢ يقول : «للذميين أن يمنحوا حقوق العضوية والتصويت فى المجالس البلدية والمحلية؛ لأن هذه المجالس وظيفتها تدبير الأمور لتحقيق الضرورات المحلية، ولا تتناول المسائل المتعلقة بأسس الحياة فى الإسلام».

(٣) الماوردى : الأحكام السلطانية ص ٦، وأبو يعلى : الأحكام السلطانية ص ٣، ٤.

(٤) العامرى : الإعلام بمناقب الإسلام ص ١٦٨، والماوردى فى الأحكام السلطانية ص ١٤٣.

سبب مشروعيتها :

هناك عدة آراء مختلفة للفقهاء فى حكمة مشروعيتها؛ فالشافعى يقول عنها: «الجزية.. هى ضريبة» [١]. وعرفها كل من أبى يعلى وابن القيم بأنها الخراج المضروب على رؤوس الكفار إذلالا وصغاراً [٢]. استدلالا بقول الله تعالى : (حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون) (سورة التوبة : الآية ٢٩) إلا أن ابن القيم فسر الصغار بالتزام الذميين لجريان أحكام الإسلام عليهم [٣]. ويرى الراغب الأصفهانى أن تسميتها «الجزية» إنما للإجتزاء بها فى حقن دمهم [٤]. فتكون الجزية مثل الفدية [٥]. وقد اعتبرها الماوردى أجرة عن السكنى ليقروا بها فى دار الإسلام [٦]. وقد تعرضت وجهة نظر الماوردى لهجوم من الفقهاء. ويمكن أن تنتهى إلى أنها فى مقابل أماننا لهم، لأننا نأخذها منهم رفقا لا قهراً [٧]. أى للاجتزاء بها فى حقن دمهم فى الداخل والدفاع عنهم فى الخارج [٨]، فقد أمر الولاة بالذود عنهم وحمايتهم [٩]. ولذلك فهى تشرع فى حق المقاتلين من الرجال العقلاء والأصحاء، أى تجب على من يجب عليه القتال، فسببها قدرة من لم يدخل الإسلام على المحاربة مع أن السبب فى فرضها ليس وحده هو عدم الدخول فى الإسلام [١٠].

---

(١) الشافعى : الأم، الجزء الرابع، ص ١٢٠.

(٢، ٣) ابن القيم : أحكام أهل الذمة ص ٢٢، ٢٤.

(٤) الراغب الأصفهانى : المفردات فى غريب القرآن ص ٣٤.

(٥) ابن قدامة (٦٢٠هـ) : المغنى، الجزء العاشر، طبعة المنار ١٣٤٨هـ بالقاهرة، ص ٥٦٧.

(٦) الماوردى : الأحكام السلطانية ص ١٤٣.

(٧) ابن القيم : أحكام أهل الذمة ص ٢٥.

(٨) أبو يعلى : الأحكام السلطانية ص ١٣٧.

(٩) العامرى (٣٨١هـ) : الإعلام بمناقب الإسلام ص ١٦٨، والطبرى (٣١٠ هـ) : إختلاف الفقهاء ص ٢٤٠، والأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى : مبادئ نظام الحكم فى الإسلام ص ٧٣٥، والسيد أمير على : روح الإسلام، القاهرة، مكتبة الآداب، الجزء الثانى ص ١٥٨.

(١٠) السمرقندى (٥٤٣هـ) : تحفه الفقهاء الجزء الثالث ص ٥٢٩، والبخارى (٤٥٦هـ) : محاسن الإسلام ص ٦، وأبو يوسف (١٨٣هـ) : الخراج ص ١٤٦. يقول آدم متز : «كانت هذه الجزية أشبه بضريبة الدفاع الوطنى، فكان لا يدفعها إلا الرجل القادر على حمل السلاح، ولا يدفعها ذوو العاهات، ولا المترهبون وأهل الصوامع إلا إذا كان لهم يسار». الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى جـ ١ ص ٩٦.

تقدير الجزية :

ليس للجزية بوجه عام حد محدود، فلا يقدر أقلها ولا أكثرها، وهى موكولة لاجتهاد الولاة فى الطرفين [1] . ويكاد يتفق الفقهاء على جواز التفاوت فى مقدار الجزية تبعا لليسر والفقر [2] . وبذلك سوت الشريعة الإسلامية بين الغنى والفقير فى الجزية من حيث المعنى، وإن تفاوتا فى الصورة [3] . وهذا هو أساس فكرة المساواة فى التضحية. وربما يعطينا التفاوت فى دفع الجزية تبعاً لرأس المال تعليلا واضحا لإطلاق بعض الفقهاء على الجزية اسم الضريبة.

إن الإسلام فى تشريعه للجزية أوصى بالرفق بأهل الذمة فلا يباع لهم فى الحصول عليها ما عليه قوام حياتهم [4] . بل يذهب الإسلام إلى أبعد من هذا، فهو يكفل للذميين ما يقيم حياتهم فى حالة العجز والعوز [5] .

٢ - الخراج :

الخراج : واجب مالى، يؤديه الذمى عن أرضه الخراجية، وهى الأرض التى افتتحها المسلمون عنوة وحربا، إذا أراد الخليفة أن يوقفها على مصالح المسلمين، بدلا من أن يوزعها على المحاربين كغنيمة فتكون يد الذمى عليها يد انتفاع لا يد ملكية، والخراج نظير إجارتها [6] . وكان عمر أول من ترك الأرض لأهلها، وأخذ الخراج من الأرض، ورفض أن يقسمها على

---

(١) الطوسى : مسائل الخلاف، الجزء الثانى ص ٢٠٠ ، وابن رشد (الجد) : المقدمات، الجزء الأول، ص ٣٧٧.

(٢) الشافعى (٢٠٤هـ) : الأم، الجزء الرابع ص ١٢٢ ، وأبو عبيد (٢٢٤هـ) : الأموال ص ٥٧، والسمرقندى : تحفة الفقهاء، الجزء الثالث، ص ٥٢٧.

(٣) البخارى (٤٥٦هـ) : محاسن الإسلام ص ٦.

(٤) أبو عبيد : الأموال ص ١٦٢، ١٦٣.

(٥) أبو يوسف : الخراج ص ١٤٥ ، ١٤٦ ، وأبو عبيد : الأموال ص ٥٠٢، ٥٠٨ ويعطى المسلم من زكاته إلى غير المسلم العاجز، على رأى الإمام رفر، على سبيل التأليف على الإسلام، صرح بذلك الزيدية. الأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة : الزكاة، فى كتاب المؤتمر الثانى لمجمع البحوث الإسلامية، ص ١٩١.

(٦) الماوردى : الأحكام السلطانية ص ١٤٦ ، المرتضى : البحر الزخار، الجزء الثانى، ص ٣١٨.

المسلمين[١] . وعلى الإمام أن يعمر أرض الذميين من بيت المال، ولا يجوز إلزامهم بعمارتها من أموالهم، فإن أصلحوها من أموالهم أسقط ذلك من خراجها [٢] . ويقدر الخراج تبعا لطاقة الأرض، وفق اجتهاد أولى الأمر [٣] .

٢ - الخدمة العسكرية :

لقد أعفى المسلمون الأوائل الذميين من الخدمة العسكرية، فالجزية فى مقابل الإعفاء منها، والإعفاء لأنهم لا يأمنون جانبهم، علاوة على أنهم لا يؤمنون بصدق المبدأ الذى يدافع المسلمون من أجله، ولا يلتزمون حدود الشرع ومبادئ الإسلام فى الحرب [٤] . وهذا لا يمنع من أن يشترك الذميون وتسقط عنهم الجزية إذا عجز المسلمون عن الدفاع عنهم [٥] .

خاتمة :

يمكننا القول إن الذميين، كقاعدة عامة، كالمسلمين فى الحقوق والواجبات، «لهم مالنا، وعليهم ما علينا» إلا أن هذه القاعدة العامة يرد عليها استثناء، هو أن الدولة الإسلامية تشترط التمتع ببعض الحقوق توافر العقيدة الإسلامية، فالدولة المحكومة بالإسلام يجب أن يكون رئيسها مسلما، وكذلك من يطبق شريعتها من القضاة، كما يقيد بالوصف الدينى فى بعض الالتزامات كالزكاة،

---

(١) أبو يوسف : الخراج ص ٣٣.

(٢) ابن القيم : أحكام أهل الذمة ص ١١٧ .

(٣) الماوردى : الأحكام السلطانية ص ١٤٨ ، والدكتور عبد الكريم زيدان : أحكام الذميين والمستأمنين فى دار الإسلام ص ٦٢٢ .

(٤) أبو الأعلى المودودى : حقوق أعلى الذمة فى الدولة الإسلامية ص ٢٦ .

(٥) أبو يوسف : الرد على سير الأوزاعى، تحقيق أبو الوفا الأفغانى ص ٣٩، ٤٠ يشير إلى أنه خرج مع الرسول عشرة من يهود المدينة غزا بهم أهل خيبر، وأسهم لهم كسهمين من المسلمين.
وهذا ما حدث من أبى عبيدة بن الجراح؛ فبينما حشد الروم جموعهم على حدود الدولة الإسلامية الشمالية كتب إلى كل وال ممن خلفه فى المدن، التى صالح أهلها، يأمرهم أن يردوا عليهم ما جبى من الجزية والخراج، وكتب إليهم أن يقولوا لهم : إنما رددنا عليكم أموالكم، لأنه قد بلغنا ما جمع لنا من الجموع، وإنكم اشترطتم علينا أن نمنعكم، وإنا لا نقدر على ذلك، وقد رددنا عليكم ما أخذنا منكم، ونحن لكم على الشرط، وما كتبنا بيننا وبينكم، إن نصرنا الله عليكم، أبو يوسف (م ١٨٣هـ) : الخراج ص ١٣٩ ، والبلاذرى (٢٧٩هـ) : فتوح البلدان تحقيق محمد رضوان ص ١٤٣ .

فيلتزم بها المسلم دون الذمى، والجزية والخراج يلتزم بهما الذمى دون المسلم، والجهاد فى سبيل الله واجب على المسلم دون الذمى.

إن الدول الحديثة قد تفرق بين رعاياها فى بعض الحقوق لأمور تراها صالحة للتفريق، ولم تخرج الدولة الإسلامية عن هذا النهج سوى أنها أقامت هذه التفرقة على أساس العقيدة، وذلك فى الأمور المبنية عليها.



الباب الثالث

مشكلة الرق ومبدأ المساواة فى الإسلام



تمهيد وتقسيم :

إن الإسلام موضع حملة لاتهامه بأنه لا يزال يأخذ بنظام الرق فى العصر الحديث، فكثير من علماء الغرب والماديين المنكرين للأديان يتهمون الإسلام بأنه دين الرق، وأن فى الأخذ بهذا النظام انتهاكا لمبدأ المساواة ومبادئ الحرية، وأن محمداً مؤسس هذا الدين عمل على فرضه ونشره فى حروبه (١). وأن الرقيق فى الإسلام ليس إنسانا، استدلالا ببعض الأحكام الشرعية الخاصة بالرقيق، وأن بعض المسلمين الذين تملكوا الرقيق أفقدوهم أهم خصائص إنسانيتهم، وأنه مازال قائما حتى الآن - على الرغم من إلغائه رسميا فى الدول المتحضرة - فى الحرمين الشريفين بالسعودية (٢). وسأحاول أن أبين أن هذه الاتهامات غير صحيحة، وأنها تقوم على أساس خاطئ يجب أن يتجنب فى أى بحث علمى سليم.

ويتلخص الرد فى فصلين :

الفصل الأول : الإسلام لم يستحدث نظام الرق.

الفصل الثانى : الإسلام قضى تدريجيا على الرق.

---

(١) جوستاف جرونيام : حضارة الإسلام ترجمة عبد العزيز جاويد ومراجعة عبد الحميد العبادى، العدد الثانى من مجموعة الألف كتاب، ص ٩٩ والكردينال لافيجرى نقلا عن أحمد شفيق : الرق فى الإسلام ص ٤، ٥.

(٢) الأستاذ الشيخ عبد الوهاب خلاف : هيئة الأمم والرق فى الإسلام، مقال بلواء الإسلام، العدد الثامن والتاسع من السنة الخامسة ص ٤٨٢، ص ٥٥١ ومعجم لاروس مادة الرق نقلا عن الأستاذ عبد اللّه كنون : موقف الإسلام من الرق فى العصر الحاضر، مطبوعات الأزهر مجمع البحوث الإسلامية (محرم ١٣٨٥ هـ - مايو ١٩٦٥م)، ص ٣٦٠.

الفصل الأول
الإسلام لم يستحدث نظام الرق

تقسيم :

ينقسم هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث :

المبحث الأول : نظام الرق كان موجودا قبل الإسلام.

المبحث الثانى : القرآن لم يفرض نظام الرق.

المبحث الثالث : كان الرق ضرورة وقتية فى صدر الإسلام.

المبحث الأول
نظام الرق كان موجودا قبل الإسلام

نشأ الرق قبل الإسلام بزمن طويل [1]. وقد قام على عدة مصادر فى العصر القديم، وتنوعت تلك المصادر تبعا للزمان والمكان، وسيتبين لنا من عرض تلك المصادر كيف كان الرق منتشرا فى العالم قبل الإسلام بدرجة

---

(١) بعض الفلاسفة (كهربرت سبنسبروول ديورانت) أن نشأة الرق ترجع إلى قبائل آكلة لحم البشر، حيث كانوا يهجمون على قبيلة ما، فيقتلون أفرادها، ويأكلونها فى ساحة المعركة، ويحملون معهم الأحياء من القبيلة المغلوبة ليأكلوهم فيما بعد، وقد تبين لهم أن هؤلاء الأسرى يمكن أن يقوموا بكل الأعمال التى تقوم بها الحيوانات فضلا عن بعض أعمال الإنسان كالتحطيب وبناء الأكواخ فاستخدموهم فى تلك الأعمال، فكان الرق خطوة فى تقدم الإنسانية وتطورها، حين أقلع الإنسان عن قتل زميله الإنسان أو أكله، واكتفى من أعدائه باسترقاقهم، ولما استقر نظام الرق وبرهن على نفعه امتد إلى طوائف أخرى غير أسرى الحروب كالمدينين الذين لا يوفون ديونهم. وهكذا كانت الحرب بادئ الأمر عاملا على نشأة الرق، ثم أصبح الرق عاملا على شن الحروب. ول ديورانت : قصة الحضارة (الجزء الأول من المجلد الأول) ترجمة الأستاذ الدكتور زكى نجيب محمود ص ١٩ - ٢١، ٣٦، ٣٧، والأستاذ الدكتور منير العجلانى : عبقرية الإسلام فى أصول الحكم، طبعة بيروت ١٩٦٥م ص ٦٠، والأستاذ الدكتور جوستاف لوبون : حضارة العرب ترجمة عادل زعتير، القاهرة، طبعة عيسى الحلبى، ٣٧٧.

جعلته أحد مقومات الحياة الاقتصادية والاجتماعية، وتتلخص تلك المصادر فى نوعين رئيسيين :

أحدهما : الرق المعاصر للميلاد، وصورته أن يلحق الابن بأحد أبويه فى الاسترقاق، وأن يتبع أمه ولو كان أبوه سيدها. كما أن مجرد الانتماء إلى شعب، أو طبقة معينة فى شعب، كان مبرراً لأن يجعل من الفرد بالطبيعة رقيقا (١).

الثانى : الرق التالى للميلاد، ومن صورة الأسير فى الحرب سواء كانت الحرب أجنبية أو أهلية أو وليدة السطو.

وهناك الرق المتولد عن تطبيق القانون كالمدين العاجز عن سداد دينه، والسارق وخاطف الرجل الحر، والمرأة الحرة المتزوجة من عبد، والمحكوم عليه بالإعدام، والأجنبى المقيم ببلاد اليونان المقصر فى التزاماته، والقاتل، والزانى، والخارج عن الإحصاء أو الانخراط فى الجندية ومدنس المقدسات، والساحر.

كما يتولد الرق عن السلطة الأبوية كبيع الرجل لابنه أو تصديره للخارج وجوزت بعض المجتمعات بيع الرجل نفسه بإرادته (٢).

وقد وضح من دراستنا التاريخية أن الرق كان منتشرا انتشارا واسعا فى نطاق العالم قبل الإسلام فقد عرفت الشعوب القديمة كلها الرق. ولم تحرمه ديانة من الديانات السابقة على الإسلام، وفلاسفة اليونان لم يستنكروا الرق ولا دعوا إلى إبطاله، فأفلاطون يقول : إن الله يسلب الرجل نصف عقله متى وقع فى الرق. ويقرر «أرسطو» أن الطبيعة أوجدت رجالا للأمر والسيطرة، ورجالا للطاعة والخضوع، فالعبيد خلقوا للخضوع، وعلى الأحرار أن يستكثروا

---

(1) Ali Abd Elwahed Wafi : Contribution an une théorie Sociologique de L'esclavage, Paris 1931, P. 18, 20, 149.

(٢) الأستاذ الدكتور على عبد الواحد وافى : نفس المصدر، ص ١٣٦، ١٣٧.

منهم ليستخدموهم فى الأعمال اليدوية، وذلك ليتفرغوا لأعمال الفكر [١].

ولم يكن الحال لدى عرب الجاهلية خيرا منه لدى الشعوب القديمة؛ بل كان الرق متفشيا بينهم على اختلاف دياناتهم، وكان فيهم النخاسون (وهم نفر متخصصون فى الاتجار بالرقيق)، وأصاب كثير منهم أموالا طائلة مما يدلنا على كثرة الأرقاء ومبالغة العرب فى اقتنائها، وكانت كل المصادر السابقة متوافرة لديهم [٢].

ويمكننا أن نقول إنه لما جاء الإسلام، كان المجتمع فى بلاد العرب وغيرها من أقطار العالم ممتلئا بالأرقاء، وكان النظام الاقتصادى والاجتماعى يعتمد فى سيره عليهم أكثر مما يعتمد على العمال فى عصر الصناعة فالإسلام لم يشرع الرق، وإنما واجهته هذه المشكلة، وسيتبين لنا كيف أسهم بنصيب كبير فى حلها.

---

(١) أرسطو : السياسة ص ١٠٦، ص ١٢٣، والأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى : الوجيز فى النظريات والأنظمة السياسية ومبادئها الدستورية طبعة ١٩٥٨م ص ٢٣، والأستاذ الدكتور مصطفى الرافعى : الإسلام نظام إنسانى، من مطبوعات المجلس الأعلى الشئون الإسلامية (١٣٨٣ هـ - ١٩٦٤م) ص ١٠٧، والأستاذ الدكتور صبحى محمصانى : مقدمة فى إحياء علوم الشريعة، طبعة بيروت ١٩٦٢، ص ١٩٠، ص ١٩١.

(٢) الأستاذ الدكتور منير العجلانى : عبقرية الإسلام فى أصول الحكم ص ٦٤، ٦٦، يقول : «إن المقامرة كانت عند العرب مصدرا من مصادر الرق، فأبو لهب والعاص بن هشام تقامرا على أن من قمر صاحبه استرقه، فغلب أبو لهب العاصى بن هشام واسترقه واتخذه لرعاية إبله».

المبحث الثانى
القرآن لم يفرض نظام الرق

ليس فى القرآن نص صريح يدل على فرض الرق على أحد من الناس حتى ولو كان مشركا يقاتل المسلمين، كما أن الرق لا يعرف له وجود فى القرآن إلا ضمنا من خلال الآيات التى تبين بعض أحكام الرقيق كقول الله تعالى : (والذين هم لفروجهم حافظون، إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فإنهم غير ملومين) (سورة المؤمنون : الآيتان ٥و ٦) أو من خلال الآيات التى تصرح بفتح الطريق أمام تحريرهم كقول الله عز وجل : (والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا) (سورة المجادلة : الآية ٣) بل إن من نصوصه ما يعد أقرب إلى الدلالة على المنع كقول الله سبحانه : (حتى إذا اثخنتموهم فشدوا الوثاق، فإما منا بعد، وإما فداء حتى تضع الحرب أوزارها) (سورة محمد : الآية ٤) فجعل التمييز فى أسرى الحرب بين أمرين : المن (أى تحرير الأسير بغير مقابل)، أو الفداء، ولم يجعل الرق أمرا ثالثا [(١)] .

أما قول الفقهاء القدامى بأن هذه الآية تحتمل تفسيراً ثالثا، وهو جواز الرق فإنه اجتهاد، وصلوا إليه تحت ظروف البيئة المحلية والخارجية التى ينتشر فيها الرقيق.

---

(١) الزمخشرى (٥٢٨هـ) : الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأوقاويل فى وجوه التأويل، طبعة القاهره، ١٣٥٤هـ، الجزء الثالث، ٤٥٣ . وابن رشد القرطبى (٥٩١هـ) : بداية المجتهد ونهاية المقتصد، الجزء الأول، ص ٣٩٨، والآلوسى (١٢٧٠هـ) : روح المعانى فى تفسير القرآن العظيم والسبع المثانى، طبعة ١٢٦٧هـ المنيرية، الجزء الثامن ص ١٠١، ١٠٢، والأستاذ الشيخ محمد مصطفى المراغى : تفسير المراغى، الجزء السادس والعشرين ص ٤٨، والأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة : تمهيد ومقدمة السير الكبير للإمام الشيبانى (١٨٩هـ) مطبوعات جامعة القاهره ١٩٥٨م، ص ٧٤، والأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى : مبادئ نظام الحكم فى الإسلام ص ٨٤٤.

ولقد اختار الرسول ﷺ فى بعض المواقف المن فأطلق سراح أسرى بنى هوزان (٨هـ)، وقد هبط على النبى من أهل مكة قوم فأسرهم النبى ومن عليهم؛ وكذلك منّ على جميع المكيين فى فتح مكة باستثناء عشرة أفراد [١]. وفى مواقف اختار الرسول الفداء (سواء بمال أو مقابل عمل) فقد افتدى بعض أسرى غزوة بدر نفوسهم وفقا لأوامر الرسول؛ بأن يعلم كل واحد منهم عشرة من رجال أهل المدينة من المسلمين [٢]. كما افتدى الرسول بعض الأسرى من المشركين ببعض الأسرى من المسلمين، وهو ما يطلق عليه فى العصر الحديث تبادل الأسرى، وقد شرع الفداء لينال بهذا الطريق ما يصلح أن يكون تعويضا عن خسائر الحرب، وهذا ما تلتزم به أكثر دول العالم - اليوم - بالمطالبة بتعويض خسائر الحرب من المعتدين [٣].

وإذا كان الرسول قد أذن فى استرقاق بعض الأسرى فى موقعة بدر وبنى المصطلق وغيرهما، فإن هذا الإجراء كان معاملة بالمثل، وضرورة وقتية تفرضها حروب ذلك العصر.

ويشهد تاريخ المسلمين حوادث طبق فيها المن على الأسرى - أعداء الإسلام - فصلاح الدين الأيوبى أطلق آلاف الأسرى من الصليبيين الذين هاجموا بلاد الإسلام، والخليفة يعقوب الموحدى فى المغرب العربى أطلق من أسرى موقعة الأرك الشهيرة فى الأندلس أكثر من عشرين ألفا بدون فداء، وهذا يدل على أن ضمير المسلمين بفضل تعاليم القرآن كان دائما ضد الرق وسلب حرية الناس [٤].

---

(١) ابن حزم (٤٥٦هـ) : جوامع السيرة تحقيق الدكتور إحسان عباس وناصر الدين الأسد ص٢٤٢، وأبو بكر العربى (٥٤٣هـ) : أحكام القرآن، الجزء الرابع ص ١٦٩٠، ابن عبد البر (٤٦٣هـ) : الدرر فى اختصار المغازى والسير تحقيق الدكتور شوقى ضيف ص ٢٣٠، ٢٣١.

(٢) المقريزى (٨٤٥هـ) : إمتاع الاسماع، الجزء الأول، تحقيق محمود شاكر طبعة ١٩٤١م، ص ٣٩، ٤١، والشافعى، الأم، الجزء الرابع ص ٦٩.

(٣) الشيخ حسن آل ياسين : مفاهيم إسلامية، طبعة بغداد ١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م، ص ٦٣، ٦٤.

(٤) الأستاذ عبد الله كنون : موقف الإسلام من الرق فى العصر الحاضر ص ٣٦٧.

المبحث الثالث
الرق ضرورة وقتية فى صدر الإسلام

بينت أن القرآن لم يفرض الرق على أسرى الحروب، وإنما أتى الإسلام والعرف السائد فى الحروب هو استرقاق الأسرى وقتلهم بل إن المجوس فى الشرق، والروم فى الغرب فى حروبهم مع المسلمين كانوا يسترقون من يقع فى أيديهم من أسرى المسلمين، ويسومونهم سوء العذاب، فكان لزاما على المسلمين أن يعاملوا أعداءهم بالمثل عملا بقول الله عز وجل : (فمن اعتدى عليكم، فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) (سورة البقرة : الآية ١٩٤) وليس من المقبول عقلا أن يسترق المسلمون من أعدائهم ولا يسترقون أعداءهم، وإلا ضعف المسلمون وازداد عدوهم قوة [١]. كما أنه لم تكن هناك قوانين عامة تحمى أسرى الحروب من الاسترقاق؛ بل كان الرق شريعة ذلك العصر، وليس من وسيلة للضغط على العدو لتحسين معاملة الأسرى إلا مقابلة الاسترقاق بالاسترقاق، وقد يقع تبادل للأسرى من الطرفين فيستخلص كل أسراه.

وجدير بالذكر أن نقول إن المعاملة بالمثل عند المسلمين لم تتجاوز حد الاسترقاق، أما التعذيب والتنكيل فإن الإسلام منه براء، بل وجه المسلمين إلى حسن معاملتهم [٢].

ويمكن أن نقول : إن السياسة الحربية التى سلكها الرسول مجاراة للأمم المحاربة ومعاملة بالمثل إنما هى سياسة شرعية صدرت عنه بمقتضى إمامته للمسلمين، فهى تشريع وقتى لزمانه [٣]. استفاد منه المسلمون، فمن أعلن

---

(١) الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى : مبادئ نظام الحكم فى الاسلام ص ٨٤٣.

(٢) الأستاذ الدكتور وهبه الزحيلى : آثار الحرب فى الفقه الإسلامى (دراسة مقارنة) ص ١٢٧، ١٢٨، والأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة : مقدمة السير الكبير للشيبانى (١٨٩هـ) ص ٧٥، ٧٦، والأستاذ عبد الله كنون : موقف الإسلام من الرق فى العصر الحاضر ص ٣٦٧.

(٣) القرافى (٦٨٤هـ) : الإحكام فى تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضى والإمام تحقيق الشيخ عبد الفتاح أبو غدة ص ١٠٧، ١٠٨، والأستاذ الشيخ عبد الوهاب خلاف : الرق فى الإسلام، لواء الإسلام، السنة السابعة، العدد الأول، (رمضان ١٣٧٢هـ - مايو ١٩٥٣م) ص ٤٧.

إسلامه أثناء الحرب صار حرا [1] . وكان لهذه النتيجة أثر نفسى دفع كثيرا من الأسرى إلى إعلان إسلامهم وقصر من مدة القتال، وقلل من سفك الدماء.

وإن ترك الأسرى كأسرى فقط وفيهم النساء والرجال والأطفال سيؤدى إلى شيوع الرذيلة بينهم، وبالاسترقاق سيهيأ لكل من هؤلاء من يحفظ عليه حسن سلوكه، فسينشأ الأطفال مسلمين، وستجد الأمة سيدا يستمتع بها، وقد تلد له من تتحرر به.

وقد يتأثر الرجال الأرقاء بأخلاقيات الإسلام وسماحة المسلمين فيدخلون فيه، ويكون لهم بهذا الإسلام أسبقية التحرر من غيرهم من الأرقاء المشركين[2] . كما أن من عاد منهم إلى أرضه - لقربه من ذويه وأهله - كان من أكبر وأفضل دعاة الإسلام والمسلمين [3] .

من هذا نستخلص أن فرض الرق على أسرى الحروب كان ضرورة حربية وقتية ومعاملة بالمثل، ولم يقبله الإسلام على وجه الإطلاق، بل أخذ يعمل تدريجيا على القضاء عليه.

---

(١) السمرقندى (٥٣٩هـ) : تحفة الفقهاء تحقيق الدكتور محمد زكى عبد البر، الجزء الثالث، ص ٥٠١، ٥٠٢، والشوكانى (١٢٥٥هـ)، نيل الأوطار بشرح منتقى الأخبار، طبعة ١٩٥٧م الجزء الثامن ص ٤ .

(٢) الشيخ محمد حسن آل ياسين : مفاهيم إسلامية، طبعة بغداد، ص ٦٢، ٦٣، وعز الدين ابن عبد السلام (٦٦٠هـ) : قواعد الأحكام فى مصالح الأنام، الجزء الأول، ص ٧٣.

(٣) الأستاذ الشيخ محمد زكريا البرديسى : الرق والرد على المطاعن الموجهه إليه، مقال بمنبر الإسلام، العدد الثالث، السنة التاسعة عشر (ربيع أول ١٣٨١هـ - أغسطس ١٩٦١م)، ص ٨٢، ٨٣.

الفصل الثانى
الإسلام قضى تدريجيا على الرق

أسهم الإسلام بنصيب كبير فى القضاء على الرق، واضطرته الظروف الإقتصادية والإجتماعية والحربية أن يسلك منهجا تدريجيا فى إلغائه، واتخذ له طريقين :

أحدهما، تضييق دائرة الروافد (المصادر) التى تغذى الرق.

والثانى، توسيع دائرة العتق، أى تحرير الأرقاء.

ونعرض لهما فى مبحثين :

المبحث الأول
تضييق دائرة الروافد التى تغذى الرق
ووضع القيود عليها

قصر الإسلام الرق على مصدرين اثنين هما : رق الحرب، ورق الوراثة، وجعل لهما قيودا وضوابط كان من شأنها أن تنتهى بهما إلى النضوب، ونعرض لهما فى مطلبين.

المطلب الأول
القيود الواردة على رق أسرى الحرب

اختلف أئمة وفقهاء المسلمين في مناط الحرب :

١ - ذهب رأى إلى أن الكفر مسوغ للحرب، فالإمام الشافعى، وبعض أصحاب الإمام أحمد وابن حزم يقولون : إن المبيح للحرب هو الكفر، ولذلك جوزوا قتل غير المقاتلة كالراهب والشيخ الكبير والمقعد والأعمى، واستدلوا

بعموم الآية : (فاقتلوا المشركين) (سورة التوبة : الآية ٥) وبقوله تعالى : (وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله) (سورة البقرة : الآية ١٩٣) وبقوله عز وجل : (وقاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله) (سورة التوبة : الآية ٢٩) يقولون إن آية : (لا إكراه فى الدين) مخصوصة بأهل الكتاب، وذهب بعضهم إلى أنها منسوخة، فلم يجعل الله للمشركين إلا القتل أو الإسلام ولأهل الكتاب خاصة أعطاء الجزية مع خضوعهم لأحكام الإسلام [1].

٢ – وذهب رأى إلى أن المقاتلة والاعتداء هى مناط الحرب، فذهب جمهور الفقهاء من حنفية ومالكية وحنابلة إلى أن الشخص لا يقتل لمجرد مخالفته للإسلام، إنما يقتل لاعتدائه على الإسلام، وغير المقاتل لا يجوز قتاله وإنما يلتزم معه جانب السلم وأن قول الله تعالى : (وقاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم.. حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون) جعل غاية القتال هو الوصول إلى عقد الذمة؛ ولو كانت الآية أنهم يقاتلون لكفرهم، وأن الكفر سبب لقتالهم لجعلت غاية القتال إسلامهم ولما قبلت منهم الجزية واقروا على دينهم [2]. وأن النصوص القطعية تدل على أن القتال نتيجة الاعتداء والمقاتلة

---

(١) الإمام الشافعى (٢٠٤هـ) : الأم، الجزء الرابع، ص ٩٤، ٩٥، ٩٧، ٩٩. ومحمد الشربينى الخطيب (٩٧٧هـ) : مغنى المحتاج إلى شرح المنهاج؛ مطبعة الحلبى، ١٣٥٢هـ ١٩٣٣م، الجزء الرابع ص ٢٢٣. وابن حزم : المحلى، الجزء السابع، ص ٤٦١، ٤٧٢، ٤٧٦، ٤٧٨، ٤٩٢، والمرتضى : البحر الزخار، الجزء الخامس، ٣٩٣،٣٩٦.

(٢) الكمال ابن الهمام : فتح القدير، الجزء الرابع ص ٢٩١، وابن رشد القرطبى : بداية المجتهد ونهاية المقتصد؛ الجزء الأول ص ٣٩٧، ٤٠٠، والبخارى (٤٥٦هـ) : محاسن الإسلام ص ٧ يقول : «الكفر جناية على حق الله تعالى، والله تعالى لا يتضرر به، والعبد أيضا لا يتضرر بكفره بل بحرابه فوجب القتال مع الكفرة لدفع ضرر الحراب على المسلمين»، وابن صلاح (٦٥٣هـ) : فتاوى ابن صلاح، مخطوط بدار الكتب المصرية برقم٣٢٧ فقه شافعى، يقرر مذهب الجمهور. إن الأصل هو ابقاء الكفار وتقريرهم، لأن الله تعالى ما أراد إفناء الخلق ولا خلقهم ليقتلوا، وإنما أبيح قتلهم لعارض ضرر وجد منهم؛ لأن ذلك جزاء على كفرهم فإن دار الدنيا ليست دار جزاء، بل الجزاء فى الآخرة. فإذا دخلوا فى الذمة والتزموا أحكامنا انتفعنا بهم فى المعاش فى الدنيا وعمارتها، فلم يبق لنا أرب فى قتلهم، وحسابهم على الله تعالى، ولأنهم إذا مكثوا فى المقام فى دار الإسلام ربما شاهدوا بدائع صنع الله فى فطرته وودائع حكمته فى خليقته.. وإذا كان الأمر بهذه المثابة لم يجز أن يقال : إن القتال أصلهم»، والأستاذ الشيخ عبد الوهاب خلاف : السياسة الشرعية ص ٦٤، والأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة : نظرية الحرب فى الإسلام، طبعة ١٣٨٠هـ – ١٩٦١م، ص ١٧، ١٨.

فيقول عز وجل : (وقاتلوا فى سبيل اللّه الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن اللّه لا يحب المعتدين) (سورة البقرة : الآية ١٩٠).

ويضع شيخ الإسلام ابن تيمية آية : (لا إكراة فى الدين) وضعها الصحيح فيقول : جمهور السلف على أنها ليست منسوخة أو مخصوصة، وإنما النص عام فلا نكره أحدا على الدين، والقتال لمن حاربنا، فإن أسلم عصم ماله ودمه، وإذا لم يكن من أهل قتال لا نقلته، ولا يقدر أحد قط أن ينقل أن رسول اللّه ﷺ أكره أحدا على الإسلام، [1]. يؤكد ذلك قوله تعالى : (أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين) (سورة يونس : الآية ٩٩)، والقول بالحرب والقتل لعلة الكفر لا يستقيم فى دين يجعل لقتل رجل مشترك من قوم لهم ميثاق ما للمؤمن من حق فيقول عز وجل : (وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة إلى أهله وتحرير رقبة مؤمنة) (سورة النساء : الآية ٩٢) إن الحرب والقتال فى الإسلام، تحدد مقاصده، وتبين أغراضه قول اللّه عز وجل : (أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا، وإن اللّه على نصرهم لقدير، الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا اللّه، ولولا دفع اللّه الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم اللّه كثيراً، ولينصرن اللّه من ينصره إن اللّه لقوى عزيز) (سورة الحج : الآيتان ٣٩، ٤٠). فالحرب المشروعة : هى دفع الظلم، واحترام حق الإقامة، والحرية فى الوطن ومنع الفتنة، وكفالة حرية العقيدة للناس جميعا [2]. ولا يترتب الرق على الحرب

---

(١) ابن تيمية : رسالة القتال، ضمن مجموعة رسائل، مطبعة السنة المحمدية، ١٣٦٨هـ - ١٩٤٩م، ص ١٢٣ - ١٢٥.

(٢) الأستاذ الشيخ عبد الوهاب خلاف : السياسة الشرعية ص ٧١، والأستاذ الدكتور محمد عبد اللّه دراز : نظرات فى الإسلام، المكتب الفنى للنشر، طبعة ١٣٧٧هـ - ١٩٥٨م ص ١١٩ ويضيف إلى أن الاغاثة الواجبة لشعب مسلم أو حليف عاجز عن الدفاع عن نفسه تعتبر مشروعة لقول اللّه عز وجل : (ومالكم لا تقاتلون فى سبيل اللّه والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون : ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها واجعل لنا من لدنك وليا واجعل لنا من لدنك نصيرا). (سورة النساء : الآية ٧٥)، والأستاذ الشيخ محمد رشيد رضا : الوحى المحمدى ص ٢٧٦ - ٢٧٩، والأستاذ عبد الرحمن عزام : الرسالة الخالدة، دار الكتاب العربى، ١٣٧٤هـ - ١٩٥٤م، ص ١٠٠ - ١٠٤، ومولاى محمد على : الإسلام والنظام العالمى الجديد ص ١٢٤.

التى تقع بين طائتفين من المسلمين؛ لأنه لا يجوز استرقاق المسلمين سواء كانوا رجالا أم نساء؛ لأن الإسلام يمنع الرق ابتداء [1] . كما لا يجوز محاربة أهل الذمة أو فرض الرق عليهم [2] . الا إذا نقضوا الذمة لقوله تعالى :(وإن نكثوا أيمانهم من بعد عهدهم وطعنوا فى دينكم فقاتلوا أئمة الفكر إنهم لا أيمان لهم لعلهم ينتهون) (سورة التوبة : الآية ١٢).

وأن تكون الحرب بإذن الإمام أى يعلنها خليفة المسلمين، ولا يفرض الرق إلا بعد أن يتبع المقاتلون كل ما وضعه الإسلام من خطوات تقف حائلا دون الرق، فينبغى أولا أن يدعوا المسلمون أعداءهم إلى الإسلام، فإن أبوا فإلى الذمة فإن أبوا فالقتال [3] . الذى ينتهى بالرق نتيجة للأسر؛ كما أن الرق ليس نتيجة مطلقة وضرورية للأسر؛ بل إن الإسلام يبيح للإمام أن يمن على الأسرى بدون مقابل أو بالفداء، وتخير الإمام فى الأسرى بين الرق والمن والفداء منوط بالمصلحة ومعاملة الأعداء بالمثل [4] .

المطلب الثاني
القيود الواردة على رق الوراثة

يقصد برق الوراثة تناسل الرقيق، والمبدأ العام أن الولد يتبع أمه فى الرق والحرية، غير أن هذا المبدأ مقيد فى الإسلام، فالأمة التى تلد من سيدها بولد، سواء ولد حيا أم ميتا، استبان خلقه أو بعض خلقه، فإن هذا الولد يتبع أباه فى

---

(١) ابن رجب (٧٩٥هـ) : القواعد، القاهرة، مطبعة الصدق الخيرية، ١٤٥٢هـ - ١٩٣٣، ص ٣٠١.

(٢) يحيى بن آدم القرشى (٢٠٣هـ) : كتاب الخراج تحقيق الأستاذ الشيخ أحمد شاكر القاهرة، المطبعة السلفية، ١٣٨٤هـ، ص ٣٢؛ وأبو حنيفة النعمان الشيعى (٣٦٣هـ) : دعائم الإسلام وذكر الحلال والحرام والقضايا والأحكام، الجزء الأول، ص ٣٨٨.

(٣) السمرقندى : تحفة الفقهاء، الجزء الثالث ص ٥٠٠، ٥٠١، وابن رشد : بداية المجتهد ونهاية المقتصد، الجزء الأول، ص ٤٠٣.

(٤) السيوطى : الأشباه والنظائر ص ١٣٥ ، والأستاذ الدكتور وهبه الزحيلى : آثار الحرب فى الفقه الإسلامى ص ١٣٠.

الحرية - إذا اعترف ببنوته - ويطلق على الأم «أم الولد» سواء عاش الولد أم مات، وهى فى مرتبة تعلو الأمة، ولا يجوز أن يبيعها السيد أو يهبها، وبصفة عامة لا يجوز فيها تصرف يؤدى إلى بطلان حقها فى الحرية، وهى حرة بوفاة سيدها [1] . وإذا جاءت أم الولد بولد، فإنه يثبت نسبه من غير دعوة، لأنها صارت فراشا للمولى [2] .

وقد أباح الإسلام للسيد حق الاستمتاع بالاماء دون التقيد بعدد معين، ودون توقف على قبول الأمة. وإذا عرفنا أن الغالبية العظمى من أبناء الجوارى، إنما جاءوا من أسيادهن، تبين لنا أن هذا القيد الذى وضعه الإسلام على رق الوراثة كان كفيلا بأن يؤدى إلى نضوبه[3] .

المبحث الثانى

توسيع منافذ العتق

العتق فى الشرع : هو إسقاط الحق فى الرقيق بالحرية تقرباً إلى اللّه، وهو مندوب، ولكنه واجب فى الكفارات [4] . والأصل فيه من الكتاب قول اللّه تعالى : (فتحرير رقبة) (سورة النساء : الآية ٩٢) ونحوه، ومن السنة قول الرسول «إيما امرئ مسلم اعتق أمْرَأَ مسلماً استنقذ اللّه بكل عضو منه عضواً من النار» وتمامة فى البخارى «حتى فرجة بفرجة» [5] . وكانت منافذ العتق

---

(١) ابن حزم (٤٥٦هـ) : المحلى، الجزء العاشر، ص ٢٤٩، وابن رشد (٥٩١هـ) : بداية المجتهد ونهاية المقتصد، الجزء الثانى، ص ٤٢٤، والمرتضى (٨٤٠هـ) : البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار، الجزء الثالث، ص ٢٢٣ - ٢٢٥، والسيوطى : الأشباه والنظائر ص ٢٩١.

(٢) السمرقندى (٥٤٠هـ) : تحفة الفقهاء تحقيق الدكتور محمد زكى عبد البر، طبعة دمشق، الجزء الثانى، ص٤٠٨.

(٣) الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى : مبادئ نظام الحكم فى الإسلام ص ٨٤٧، والشيخ محمد حسن آل ياسين : مفاهيم إسلامية، مكتبة النهضة ببغداد، ص ٦٩.

(٤) المرتضى (٨٤٠هـ) : البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار، الجزء الرابع، ص ١٩٢، والصنعانى (١١٨٢هـ) : سبل السلام شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام، الجزء الرابع، ص ١٣٨.

(٥) صحيح البخارى تحقيق مصطفى البغا جـ ٦ ص ٢٤٦٩ رقم ٦٣٣٧ فى كفارات الايمان، باب قول الله تعالى : (أو تحرير رقبة) (المائدة : ٨٩)، جـ ٢ص ٨٩١ رقم ٢٣٨١ فى كتاب العتق، باب : ما جاء فى العتق وفضله.

قبل الإسلام ضيقة فلم يكن يعرف إذ ذاك سوى منفذ واحد هو إرادة المولى فى تحرير عبده، وبدون تلك الرغبة كان على الرقيق أن يظل فى قيده أبداً، بل إن معظم الشرائع القديمة كانت كما وضحنا فى دراستنا التاريخية تحظر على السيد أن يعتق عبده إلا فى ظل إجراءات قضائية ودينية معقدة؛ كما أن بعضها كان يفرض على السيد غرامة كبيرة يدفعها للدولة باعتبار أن العتق يفوت على الدولة حقا من حقوقها، فجاء الإسلام ليهدم تلك القيود، وفتح للأرقاء أبواب الحرية، بل تلمس للعتق من الأسباب ما يكفى بعضه للقضاء على نظام الرق نفسه بعد أمد قصير، وأصبح الرق فى الإسلام كمجرى ضاقت منابعه، واتسعت وتعددت مصابه، فمآله إلى الجفاف والنضوب [1]. ولقد تعددت تلك الأبواب فى الإسلام وتنوعت، ووضع الإسلام مفاتيح تلك الأبواب - بين الحث والإلزام - فى أيد متعددة، فوضعها فى يد السيد، وفى يد الدولة، بل وضعها أيضا فى يد الرقيق نفسه، ويمكن أن نلخص مفاتيح الحرية للرقيق فى الإسلام على النحو التالى :

١ - **الحث والترغيب**: بدأ القرآن فى العهد المكى بآيات تحض الإنسان على اقتحام العقبة؛ لتحقيق وجوده الإنسانى الحر، فنص على أن أولى خطوات طريق النجاة فك الرقاب، دون أن يقيد هذا الفك بكفارة من ذنب. فيقول الله عز وجل : (فلا اقتحم العقبة، وما أدراك ما العقبة، فك رقبة) [2]. (سورة البلد : الآيات ١١، ١٢، ١٣). واستعمال الفك والرقبة فيه إشعار بالعبودية، ولهذا البدء دلالته وقيمته؛ فكل إصلاح لا يتأتى إلا بعد أن ترد إلى

---

(١) الدكتور على عبد الواحد وافى : موقف الإسلام من الرق، مجلة الأزهر (رمضان ١٣٧١هـ - مايو ١٩٥٢) ص ٩٩.

(٢) الاقتحام : توسط شدة مخيفة، والرمى بالنفس فى شئ من غير روية. الاصفهانى : مفردات غريب القرآن تحقيق محمد سيد كيلانى، ص ٣٩٤ والعقبة فى اللغة : هو الأمر الشاق، وهو فى الدنيا بأمتثال الأمر والطاعة وفى الآخرة بالمقاساة للأهوال. ابن العربى : أحكام القرآن، الجزء الرابع، ص ١٩٢٦، ومعنى الآية كما يقول القرطبى : «أى فهلا أنفق ماله الذى يزعم أنه أنفقه فى عداوة، محمد، هلا أنفقه لاقتحام العقبة فيأمن» القرطبى : أحكام القرآن، الجزء العشرون، ص ٦٥.

الإنسانية اعتبارها المهدر بالرق [1]، وأكد الرسول بعملة اتجاهات القرآن وسارع الكثير من أتباعه إلى تحرير ما لديهم من رقاب [2].

٢ - **الكفارات :** جعل الإسلام عتق الرقيق كفارة إرتكاب بعض الذنوب والأخطاء التى كانت فى معظم الشرائع القديمة مصدراً للرق نفسه، فهو كفارة للقتل خطأ، فيقول الله تعالى : (ومن يقتل مؤمناً خطأ، فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله، إلا أن يصدقوا، فإن كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة، وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة إلى أهله وتحرير رقبة مؤمنة) (سورة النساء : الآية ٩٢) . فكأن تحرير رقبة مؤمنة هو إحياء لنفس إنسانية جعلها الله فى مقابل النفس التى ذهبت بالقتل خطأ[3].

وهو كفارة للظهار بقول الله عز وجل : (والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا) (سورة المجادلة : الآية ٣) وهو كفارة حنث اليمين فيقول عز وجل : (ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الإيمان فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة) (سورة المائدة : الآية ٨٩) وهو كفارة للإفطار فى رمضان عمدا لقول الرسول ﷺ لإعرابى فطر عمداً فى رمضان : «اتجد ما تحرر به رقبة»[4].

---

(١) أبو بكر العربى (٥٤٣هـ) : أحكام القرآن، الجزء الرابع ص ١٩٢٧ والأستاذة الدكتورة عائشة عبد الرحمن : القرآن وحقوق الإنسان، جامعة أم درمان الإسلامية، محاضرة، ص ٨،٧.

(٢) أعتق الرسول كل عبيده، وعددهم ثلاث وستون، وأعتق أبو بكر كثيرا حتى عاتبه والده (أباقحافه) بقوله: يابنى أراك تعتق قوما ضعفاء، فلو اعتقت قوما جلداء يمنعونك فقال: ياأبت إنى ماأريد، وأعتقت عائشة سبعا وستين؛ وعم الرسول العباس أعتق سبعين عبداً ، وعبد الله بن عمر ألفا، وعبد الرحمن بن عوف ثلاثين ألف نسمة، الصنعانى : سبل السلام، الجزء الرابع ص ١٣٩، ١٤٧.

والدكتور محمد بلتاجى : منهج عمر بن الخطاب فى التشريع (دراسة مستوعبة لفقه عمر وتنظيماته) طبعة القاهرة، ص ٥٢١ يقول «إن عمر ابن الخطاب أوصى - عند وفاته - بعتق مماليكه ومماليك بيت المال، مما يدل على أنه كان يضع فى اعتباره وهو حى أن ينهى وضع الرق قبل أن يموت».

(٣) البخارى (٤٥٦هـ) : محاسن الإسلام، مطبعة السعادة والقدس، ١٣٥٧هـ، ص ٥٤، ٥٥، والأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة: الفقه الإسلامى والقانون الرومانى «دراسات فى الإسلام، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ١٣٨١ هـ - ١٩٦١م، ص ٨١.

(٤) الزبيدى الشافعى (٩٤٤هـ) : تيسير الوصول، الجزء الثانى، ص ٣١٥.

وهو تكفير للزنا [١]. وهو كفارة الإساءة إلى الرقيق لقول الرسول صلى الله عليه وسلم «من لطم مملوكه أو ضربه فكفارته أن يعتقه» [٢]. وقرر الفقهاء أن العبد ينزع من سيده قهرا عنه بمجرد جرحه أو تشويهه أو تكليفه من الأعمال فوق طاقته [٣]. ويعتبر هذا الباب منفذاً كبيراً ولج منه الكثيرون من الرقيق لأن الخطأ طبيعه البشر [٤].

٣ - **المكاتبة** : حث الإسلام الرقيق على طلب الحرية، وفرض على المولى عدم رد طلبه فيقول الله تعالى : (والذين يبتغون الكتاب مما ملكت أيمانكم، فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً، وآتوهم من مال الله الذى آتاكم) (سورة النور : الآية ٣٣) ويسر له سبل التحرير فلا يجوز للمولى أن يغالى فى مكاتبته وإنما يقدر بقيمة المثل [٥]. وقرر الفقهاء إنه بالكتابة يصير المكاتب حراً يداً، مملوكاً رقبة؛ وليس للمولى أن يمنعه من الكسب؛ لأن الكسب حق المكاتب، كما لا يجوز له أن يتصرف فى المكاتب تصرفاً ضاراً بحريته فلا يجوز له بيعه أو رهنه [٦]. وإذا عجز المكاتب عن أداء مكاتبته فمندوب من المولى أن يسقط عنه ربع مكاتبته، وإذا رفض السيد قام بيت المال بسداده [٧]. ويتحرر أولاد المكاتب بتحرره [٨].

---

(١) أبو بكر العربى (٤٥٦هـ) : أحكام القرآن، الجزء الرابع، ص ١٩٢٧.
(٢) الزبيدى الشافعى : تيسير الوصول، الجزء الثالث ص ١٦٣.
(٣) الأستاذ الدكتور محمد عبد الله دراز : نظرات فى الإسلام ص ١٠٦، والأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة. الفقه الإسلامى والقانون الرومانى ص ٨١.
(٤) الأستاذ عبد الله كنون : موقف الإسلام من الرق فى العصر الحاضر ص ٣٦٨.
(٥) المكاتبة هى أن يشترى المملوك نفسه من مالكه بمال يدفعه ولو على أقساط. ابن حزم (٤٥٦هـ): المحلى الجزء العاشر ص ٢٦٠، والمرتضى (٨٤٠هـ) : البحر الزخار، الجزء الرابع، ص ٢١٢.
(٦) السمرقندى (٥٣٩هـ) : تحفة الفقهاء بتحقيق الدكتور محمد زكى عبد البر، الجزء الثانى، ص ٤١٨.
(٧) أبو حنيفة النعمان الشيعى (٣٦٣هـ) : دعائم الإسلام، الجزء الثانى، ص ٣١٤، والأستاذ الشيخ عبد الوهاب خلاف : هيئة الأمم والرق فى الإسلام، مجلة لواء الإسلام، يناير ١٩٤٢م، ص ٤٨٥.
(٨) السمرقندى. تحفة الفقهاء، الجزء الثانى، ص ٤١٩.

٤ - **مسئولية الدولة :** يقرر القرآن أن تحرير الرقيق كطبقة فى المجتمع يكون من المصرف الخامس من مصارف الزكاة فيقول الله عز وجل : (وفى الرقاب) (سورة التوبة : الآية ٦٠)، والقرآن حين يتحدث عن تحرير «الرقاب» بصيغة الجمع يشير إلى أن مسئولية تحرير الرقيق كطبقة إنما يقع على الجماعة وولى الأمر والعبء على بيت المال [١] . وإطلاق لفظ الرقاب دون قيد يقع على أسرى المسلمين فى يد الاعداء وأسرى الأعداء فى يد المسلمين؛ بل إن بعض الفقهاء يرى البدء بتحرير غير المسلمين من هذا المصرف، ولو علمنا قدر ما وصلت إليه أموال الزكاة من الكثرة لتبين لنا قدر ما حرر من الرقاب [٢] .

٥ - **أم الولد :** سبق أن ذكرت أن أبناءها من سيدها يعتبرون أحراراً إذا أعترف بهم السيد، بل أن بعضاً من الفقهاء يقرر أنه لا يجوز أن يملك الرجل إبنه، وأن الأمة إذا حملت من سيدها فإن ولدها حر فى بطنها لا رق فيه بحال[٣] . وإذا أدعت الأمة ابنها من مولالها وأقامت البينة وقام آخر البينة أنه اشتراها، أخذت بينه الولادة لأن فيه إثبات حق الحرية لها [٤] . وقد أشرت إلى أن أم الولد تصبح حرة بمجرد وفاة سيدها.

٦ - **التدبير :** وهو الرقيق الذى علق عتقه بموت مالكه أى لا يجوز أن يؤخر عتقه إلى ما بعد موت سيده، ويطلق عليه «المدبر»، وسمى ذلك لأن مالكه دبر دنياه وآخرته، وبموت المولى يصبح حراً، ويتبعه ولده أو ولدها إن كانت مدبرة [٥] .

---

(١) أبو بكر العربى : أحكام القرآن، الجزء الثانى، ص ٩٥٥، والأستاذ الشيخ محمد رشيد رضا : تفسير القرآن الحكيم، الجزء العاشر، ص ٥٧٧، ٥٧٨، والأستاذ الشيخ عبد الوهاب خلاف : هيئة الأمم والرق فى الإسلام ص ٤٨٥، والأستاذة الدكتورة عائشة عبد الرحمن : القرآن وحقوق الإنسان ص ٩.

(٢) الأستاذ عبد الله كنون : موقف الإسلام من الرق فى العصر الحاضر ص ٣٦٩.

(٣) أبو بكر العربى : أحكام القرآن، الجزء الثالث، ص ١٢٤١.

(٤) السرخسى : المبسوط، القاهرة، مطبعة السعادة، ١٣٢٤هـ، الجزء السابع عشر، ص ١٠٧.

(٥) الصنعانى (١١٨٢هـ) : سبل السلام، الجزء الرابع، ص ١٤٤ حيث يضيف إلى ما تقدم «أما دنياه فاستمرار انتفاعه بخدمة عبده، وأما آخرته فتحصيل ثواب العتق». المرتضى (٨٤٠هـ) : البحر الزخار، الجزء الرابع، ص ٢٠٨، ص ٢١١، ابن رجب الحنبلى (٧٩٥هـ) : القواعد ص ١٦٦.

٧ - التبعيض : المبدأ العام الذى يذهب إليه الفقهاء، إن العتق لله، وحق الله لا يتجزأ، وقد يمتلك سيد واحداً عبداً فيحرر جزءاً منه أى عضواً فيه، عتق العبد كله (١) . وقد يمتلك سيدان عبداً، فيعتق أحدهما نصيبه، وهنا يقرر الفقهاء لشريك المعتق خمس خيارات : إن شاء أعتق نصيبه، وإن شاء دبره، وإن شاء كاتب، وإن شاء استسعاه (أى كلفه بعمل يترتب عليه عتقه)، وإن شاء ضمن المعتق (أى ألزم شريكه بقيمة نصيبه إن كان موسراً)، غير أنه إذا دبره يصير مدبرا نصيبه، ويجب عليه السعاية للحال، فيعتق (٢) .

٨ - الملك : وهو من ملك ذا رحم محرم فهو حر ساعة تملكه، وإذا كان المسلم موسرا ووالديه فى الرق، وتملك بعضهما أعتقا عليه وتحمل قيمتها؛ بل عليه أن يحررهما إن كان موسراً لأن ذلك مقتضى الإحسان إليهما «لن يجزى ولد والده إلا أن يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه» (٣) . وكذلك إذا ملك الزوج زوجته صارت حرة، وإذا ملكت الزوجة زوجها أصبح حراً (٤) .

٩ - الأصل فى الإنسان الحرية : إذا التقط شخص فادعى مسلم أنه عبده وأدعى كافر أنه ابنه، يقضى ببنوته للكافر حتى يكون حراً (٥) . والأئمة متفقون على أنه لو كان فى يد انسان غلام بالغ عاقل وادعى أنه عبده فكذبه الغلام فالقول للغلام مع يمينه، وحكم له بالحرية (٦) .

---

(١) ابن حزم، المحلى، الجزء العاشر، ص ١٨٩ ، ٢٠٠ .

(٢) السمرقندى : تحفة الفقهاء، الجزء الثانى، ص ٣٨٩ .

(٣) ابن حزم : المحلى، الجزء العاشر، ص ٢١٩ ، والمرتضى : البحر الزخار، الجزء الرابع، ص ١٩٤ ، والبخارى (٤٥٦هـ) : محاسن الإسلام ص ٥٥ ، والصنعانى : سبل السلام، الجزء الرابع، ص ١٧٦ ، السرخسى : المبسوط، الجزء السابع، ص ٦٩ ، ٧٢ .

(٤) الأستاذ الشيخ زكريا البرى : الإسلام وحقوق الإنسان (حق الحرية)، مجلة عالم الفكر بالكويت، العدد الرابع (من يناير إلى مارس ١٩٧١) ص ١٢٨ .

(٥) محمد رشيد رضا : الوحى المحمدى ص ٢٥٦ يقول : «الأصل أن الرق لا يثبت باقرار المرء على نفسه وجعلوا قول منكره على قول مدعيه» السرخسى (٤٨٣هـ) : المبسوط، الجزء السابع، ص ١٧٣ .

(٦) السرخسى (٤٨٣هـ) : المبسوط، الجزء السابع، ١٧٢ ، وابن عبد السلام (عز الدين) : (م ٦٦٠هـ) : قواعد الأحكام فى مصالح الأنام بتحقيق عبد الرؤوف سعد، الجزء الثانى ص ٤٧ ، والسيوطى (٩١١هـ) : الأشباه والنظائر، ص ٥٢٧ .

١٠ - خروج الأرقاء من دار الكفر والدخول فى دار الإسلام : إذ هرب العبد من دار الكفر وأقبل على دار الإسلام مسلما نال حريته كما فى وقعتى الطائف والحديبية، حيث أقبل كثير من العبيد مسلمين فصرح الرسول أنهم عتقى أحرار ولم يجب إلى مطالب أسيادهم فيهم [١].

١١ - العتق فى حالات الهزل والاكراه والفقد للرشد : جعل الإسلام من أسباب العتق أن يجرى على لسان السيد فى أية صورة لفظ يدل صراحة على عتق عبده، ولو كان مكرها، أو هازلا أو غير قاصد له أو فاقد الرشد بفعل الخمر وما اليها من المحرمات فى رأى كثير من فقهاء الإسلام [٢].

ومن هذا يظهر أن الإسلام يتلمس أو هى الأسباب لتحرير الرقيق، ويتجلى تشوف الإسلام للقضاء على الرق.

---

(١) أبو يوسف (١٨٢هـ) : الرد على سير الأوزاعى تحقيق أبو الوفا الأفغانى، طبعة الهند، إحياء المعارف العثمانية، ص ١٠١، ١٠٢.

(٢) الكاسانى (٥٨٧هـ) : بدائع الصنائع فى ترتيب الشرائع، الجزء الرابع، ص ٤٦.

خاتمة :

١ - الإحسان إلى الرقيق :

أحسن الإسلام معاملة الرقيق بما لم يعرف عن أية شريعة أخرى سابقة، فالقرآن دعا إلى البر بهم وتحريرهم (١) . وجمع فى أمره بالإحسان بينهم وبين الوالدين والأقربين (٢) . ورفع من معنوياتهم (٣) . وبين أن العلاقة بين الأرقاء ومالكيهم علاقة أخوة وقرابة، وأوجب على المخدومين أن يرتفعوا بأسلوب معيشتهم إلى المستوى الذى يعيشون فيه هم أنفسهم، وأن يترفقوا بهم(٤) . وجعل الإسلام من صفات المؤمنين الرفق بالأسير (٥) . كما دعا إلى الزواج من الإماء (٦) . وتزويج بعضهم بعضا، ورغب الرسول فى تعليمهم

---

(١) يقول الله عز وجل : (ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب، ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين، وآتى المال على حبه ذوى القربى واليتامى وابن السبيل والسائلين وفى الرقاب) (سورة البقرة : الآية ١٧٧) .

(٢) يقول الله سبحانه : (واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا وبالوالدين إحسانا وبذوى القربى واليتامى والمساكين والجار ذى القربى والجار الجنب والصاحب بالجنب وابن السبيل وما ملكت أيمانكم إن الله لا يحب من كان مختالا فخورا) (سورة النساء : الآية ٣٦) .

(٣) يقول الرسول صلى الله عليه وسلم : «لا يقولن أحدكم : عبدى وأمتى بل يقول فتاى وفتاتى» البخارى (٢٥٦هـ) : الجامع الصحيح، الجزء الثالث من المجلد الأول، ص ١٩٦ والشيبانى الزبيدى (٩٩٤هـ) : تيسير الوصول إلى جامع الأصول من حديث الرسول، الجزء الثالث ص ١٦٢ ، ونهى العبد أن يقول لمالكه ربى وربتى فيقول الرسول : «ولا يقول المملوك ربى وربتى» . أبو عيسى محمد بن عيسى (٢٧٩هـ) : الجامع الصحيح وهو سنن الترمذى، الجزء الرابع تحقيق الأستاذ الشيخ إبراهيم عطوه عوض، طبعة ١٣٨٢هـ - ١٩٦٢م، ص ٣٣٤ : ورواه الخمسة الا النسائى. نقلا عن الشيبانى الزبيدى: تيسير الوصول إلى جامع الأصول، الجزء الثالث ص ١٦١ .

(٤) يقول الرسول صلى الله وسلم : «هم إخوانكم وخولكم، وجعلهم الله تحت أيديكم فمن كان أخوه تحت يده فليطعمه مما يأكل وليلبسه مما يلبس، ولا تكلفوهم ما يغلبهم، فإن كلفتوهم فأعينوهم» . ابن حزم (٤٥٦هـ) : المحلى، الجزء العاشر ص ٣٠٨، والغزالى (٥٠٥هـ) : إحياء علوم الدين، طبعة القاهره ١٣٥٢هـ - ١٩٣٣م الجزء الثالث ص ١٩٥، ١٩٧ .

(٥) يقول الله تعالى : (ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما وأسيرا) (سورة الإنسان : الآية٨) . وأوصى الرسول صلى الله عليه وسلم بالأسرى (استوصوا بالأسارى خيرا) السيوطى (٩١١هـ) : الجامع الصغير ص ٣٧ . وكان الصحابة يؤثرون الأسرى على أنفسهم. القرطبى : الجامع لأحكام القرآن، الجزء التاسع عشر ص ١٣٥ .

(٦) يقول الله عزوجل : (وانكحوا الأيامى منكم والصالحين من عبادكم وإمائكم) (سورة النور : الآية ٣٢) .

وتأديبهم [1] . وخفف الحدود عليهم [2] . فجعل نصف العقوبة فى جريمة زنا الأمة فيقول الله عز وجل : (فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب) (سورة النساء: الآية ٢٥) وكان الرومان على عكس هذا التخفيف، فقد كانت عقوبة الرقيق فى حالة الزنا الإعدام، بينما كانت عقوبة الحر دون ذلك [3] . وسوى فى القصاص فى القتلى بين الحر والرقيق [4] . وللرقيق كالحر حق التقاضى، فيقف الطرفان أمام القضاء على سواء، فليست هناك محكمة خاصة للرقيق؛ كما إن للرقيق مقاضاة سيده فى حالة إخلاله بواجباته المفروضة عليه من طعامه وشرابه وكسائه وزواجه والرفق به وفى حالة عدم قبول المكاتبة معه أو النكول عنها بعد إبرامها أو الوفاء بها قبل ميعادها، وفى حالة عدم اعتاقه، وله أن يطلب من بيت المال ما يعينه على عتقه ويرفع الأمر إلى القضاء فى حالة عدم إجابته إلى طلبه دون مسوغ مشروع [5] . وشهادة العبد والأمة فى الإسلام كشهادة الحر والحرة سواء [6] . وأجاز الفقهاء للعبد أن يتولى وزارة التنفيذ، بل أجازوا له كل منصب لا يتأثر بالحرية مادام أمينا عليه وكفؤا له [7] . واتفق الفقهاء على أن العبد والأمة مخاطبان بالإسلام وشرائعه، ملزمان بتخليص أنفسهما والتقرب إلى الله تعالى بصالح الأعمال، موعودان بالجنة، متوعدان بالنار كالأحرار ولا فرق، فالتفريق بينهما خطأ إلا

---

(١) يقول الرسول صلى الله عليه وسلم : «ورجل كانت عنده جارية، فأدبها فأحسن تأديبها، ثم أعتقها ثم تزوجها يبتغى بذلك وجه الله فذلك يؤتى أجره مرتين». البخارى، صحيح البخارى، المجلد الأول، ص ٣٥، والترمذى : سنن الترمذى، الجزء الثالث، تحقيق الأستاذ محمد فؤاد عبد الباقى ص ٤٢٤ .

(٢) ابن القيم : إعلام الموقعين عن رب العالمين، الجزء الأول، ص ٢٢٩ .

(٣) جوستان : المدونة، ترجمة الأستاذ عبد العزيز فهمى، دار الكتاب العربى، القاهرة، ص ٣١٧ .

(٤) يقول الله سبحانه وتعالى : (يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى) (سورة البقرة، الآية ١٧٨) ويقول الرسول صلى الله عليه وسلم «من قتل عبده قتلناه ومن جدعه جدعناه» الترمذى: سنن الترمذى، الجزء الرابع ص ٢٦ .

(٥) الإمام مالك (١٧٩هـ) : الموطأ تحقيق محمد فؤاد عبد الباقى، الجزء الثانى، ص ٨٠٠، والماوردى (٤٥٠هـ) : الحاوى الكبير، الجزء الحادى والعشرين ورقة ٢١٥، والأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة. الفقه الإسلامى والقانون الرومانى ص ٨٢.

(٦) ابن حزم : المحلى، الجزء العاشر ص ٥٩٨، وابن القيم : إعلام الموقعين، الجزء الثانى ص ٦٦ .

(٧) الماوردى : الأحكام السلطانية ص ٢٦، والسيوطى : الأشباه والنظائر ص ٢٤٧ .

ما فيه نص بالفرق بينهما، وليس للسيد حق فى ذمة العبد ولا فى إنسانيته، وإنما حقه فى بدنه [1]. وهو بعد العتق فى منزلة الحر سواء.

ولقد اعترف بعض المنصفين من العلماء والباحثين الغربيين بما سبق أن عرضناه من حقائق [2].

٢ - الإسلام لا يبيح الرق فى العصر الحديث :

الإسلام لم يبح الرق إلا فى الحرب العادلة وكضرورة حربية، فهو نتيجة المعاملة بالمثل، فالله عز وجل يقول : (وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونهم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين) (سورة البقرة : الآية ١٩٠). وإما إذا لم يسترق اعداء الإسلام المسلمين فى الحرب فينعدم استرقاق المسلمين لأعدائهم وإلا كان اعتداء من المسلمين. فيقول الله سبحانه وتعالى : (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) (سورة البقرة : الآية ١٩٤) وبذلك إذا اتفقت الدول الحديثة على إلغاء الرق رسميا فلا يسوغ للمسلمين أو لغيرهم أن يسترقوا أعداءهم [3].

وان فى تشريع الكفارات بين التحرير وغيره لدلالة واضحة على أن هناك وقتا ينعدم فيه الرق فى الاسلام، ولن يجد المكلف سبيلا إلى التكفير بالتحرير، فينصرف إلى غيره من الكفارات [4].

---

(١) ابن حزم : المحلى، الجزء التاسع، ص ٢٤٢، ٢٤٥ يقول : «والعبد فى جواز صدقته، وهبته، وبيعه، وشرائه كالحر.. الخ»، والدكتور أحمد شلبى، مقارنة الأديان، الجزء الثالث، طبعة ١٩٦٥م، ص ٢١٨.

(٢) جاك. س رسلر : الحضارة العربية ترجمة غنيم عبدون ومراجعة الاستاذ الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى، طبعة دار المصرية للتأليف والنشر، ص ٥٧ يقول : «كان الإسلام ينظر إلى أسرى الحرب غير المسلمين والأطفال الذين ولدوا من آباء أرقاء على أنهم المصادر الوحيدة للرق، وفى الحق أن محمداً كان قد أباح الرق كشر محتوم. هذا الرق كان قد أباحه سلفا كتاب العهد القديم ولكن محمد لم يتوان أبداً عن محاولة تحسين هذه العادة. كما أن «القرآن والسنة» عد عتق أى عبد بمثابة عبادة يتقرب بها إلى الله»، والأستاذ الدكتور جوستاف ليون : حضارة العرب ص ٣٧٦ يقول : «إن الذى أراه صدقا هو أن الرق عند المسلمين غيره عند النصارى فيما مضى، وأن حال الارقاء فى الشرق أفضل من حال الخدم فى أوربا فالأرقاء فى الشرق يكونون جزء من الأسر».

(٣) الأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة : تمهيدات السير الكبير للشيبانى ص ٨٤، والأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى : مبادئ نظام الحكم فى الإسلام ص ٨٥٣.

(٤) الأستاذ عبد الله كنون : موقف الإسلام من الرق فى العصر الحاضر ص ٣٦٨.

فإذا جاء العالم اليوم وحرم الرق، كان مستضيئا بنور الإسلام ومقتبسا من روحه [١].

وأما ما يدعيه بعض الغربيين من وجود الرق في بعض البلاد الإسلامية فإن الإسلام لا يحكم بأهله، كما أن مجمع البحوث الإسلامية قد قرر عدم وجود رق في أي جزء من أجزاء العالم يقره الإسلام [٢].

وقد أثبتنا أنه لا يوجد نص في القرآن يفرض الرق على أحد بل يقول اللّه عز وجل : (ما كان لبشر أن يؤتيه اللّه الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا عبادا لي من دون اللّه) (سورة آل عمران : الآية ٧٩).

---

(١) الأستاذ الشيخ زكريا البرى : الإسلام وحقوق الإنسان ص ١٢٩.

(٢) المؤتمر الثاني لمجمع البحوث الإسلامية (محرم ١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م)، مطبوعات الأزهر، ص ٤٠٦.



الباب الرابع

مشكلة المرأة ومبدأ المساواة فى الإسلام



تمهيد وتحديد المشكلة بالحقوق السياسية :

يسوى الإسلام بين المرأة والرجل فى الحقوق والواجبات؛ إلا فى بعض مسائل نص عليها القرآن وبينتها السنة تختص بالمرأة من جهة كونها زوجة أو أما؛ لما جبلت عليه من خصائص جسمية ونفسية، والإسلام لا يفرق بين الذكر والأنثى فى حفظ الأنفس والأموال والأعراض؛ فالمساواة كاملة بينهما فيما نطلق عليه فى العصر الحديث القوانين المدنية والجنائية [1] . ولا يفرق الإسلام بين المرأة والرجل أمام القضاء، فلو تنازعت امرأة - ولو كانت غير مسلمة - مع رئيس الدولة أو ولده لا تعقد لها أو لأى منهما محكمة خاصة [2] .

وإن أهم مشكلة تتعلق بالمرأة هى الحقوق السياسية، وهى تندرج تحت ما يسميه الفقهاء المسلمون بالولايات العامة. ويقصد بالولايات العامة السلطة الملزمة فى شئون الجماعة، من سن القوانين، والفصل فى الخصومات، وتنفيذ الأحكام والهيمنة عليها، وينتظم فيها رئاسة الدولة (الإمامة الكبرى)، والوزارة سواء كانت وزارة تفويض أو تنفيذ، والقضاء، وأعمال الولاة، وقيادة الجيوش والجباه أى ما طلق عليه السلطات التشريعية والقضائية والتنفيذية [3] . أى الحقوق التى يكتسبها الفرد باعتباره منتسباً إلى دولة معينة، أى يحمل جنسيتها ويعتبر من مواطينها، وبواسطة هذه الحقوق يسهم فى إدارة شئون الدولة وحكمها [4] .

---

(١) ابن حزم (٤٥٦هـ) : الإحكام فى أصول الأحكام، الجزء الثالث، ص ٣٢٨، الحطاب (٩٥٤هـ) : قره العين فى شرح ورقات أمام الحرمين، مطابع الرياض، ١٣٧٥هـ ص ١٥ ، وصديق حان (١٣٠٧هـ) : حسن الأسوة بما ثبت عن الله ورسوله فى النسوة، مطبعة الجوانب، ١٣٠١ ، ص، و٣ أبو الأعلى المودودى : الحجاب، تعريب محمد كاظم سباق، ص ٢٩٧ .

(٢) الماوردى (٤٥٠هـ) : الأحكام السلطانية ص ٨٥، والإمام الشيخ محمد عبده : رسالة التوحيد تحقيق محمود أبو ريه، الطبعة الثالثة الأصلية، دار المعارف بمصر، ص ١٧٦ .

(٣) أبو بكر العربى (٥٤٣هـ) : أحكام القرآن، الجزء الرابع، ص ١٦٢٩ - ١٦٢٣ ، والأستاذ الشيخ أحمد ابراهيم : أحكام المرأة فى الشريعة الإسلامية وبيان مالها وعليها من الحقوق والواجبات، مجلة القانون والاقتصاد، السنة السادسة، ص ١٥٨ ، والأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى : مبادئ نظام الحكم فى الإسلام ص ٨٥٨.

(٤) الاستاذ الدكتور عبد الكريم زيدان : المفصل فى أحكام المرأة، مؤسسة الرسالة، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م، الجزء الرابع، ص ٢٢٩ .

وقد أثارت هذه المسألة بين الفقهاء المسلمين خلافا مازال قائما لم يحسم حتى الآن.

نعرض لهذه المسألة فى فصول أربعة نبين فيها وجهات النظر المختلفة، وأدلتها، ونعقب عليها بالمناقشة، ونبين وجهة نظرنا فى المشكلة وحلها، وتتلخص تلك الفصول فيما يلى :

الفصل الأول : الرأى القائل بأن الإسلام يحرم المرأة من الحقوق السياسية.

الفصل الثانى : الرأى القائل بأن الإسلام يمنح المرأة الحقوق السياسية.

الفصل الثالث : الرأى القائل بأن مسألة الحقوق السياسية فى الإسلام ليست مشكلة دينية أو فقهية أو قانونية وإنما هى مشكلة سياسية إجتماعية.

الفصل الرابع : مناقشة مختلف الآراء.

الفصل الأول

الرأى القائل بأن الإسلام يحرم المرأة من الحقوق السياسية

يرى أغلب فقهاء الشريعة القدامى بأن الولايات والوظائف العامة للرجل دون المرأة، ولهذا الرأى أنصاره من فقهاء الشريعة المحدثين، وتؤيده لجنة الفتوى بالأزهر التابعة لجماعة كبار علمائه، فى فتواها الصادرة (فى شهر رمضان ١٣٧١هـ - يونيو ١٩٥٢م) بمنع المرأة من مزاولة الحقوق السياسية ويستدل دعاة هذا الرأى بآيات من القرآن، وبالسنة، وبإجماع الصحابة فى الصدر الأول من الإسلام، وبالقياس، وبالمصلحة.

يقول المؤيدون لهذا الاتجاه : إن الرجل قوام على المرأة، وأفضل منها بالفطرة فى العقل والقدرة، وأنها مأمورة بالقرار فى البيوت وعدم الاختلاط بأجانب عنها، وأن المرأة راعية فى بيتها، وأن إسناد هذه الولايات والوظائف يعوق أداء رسالتها فى الزوجية والأمومة ومجلب لعدم الفلاح، وقد جرى التطبيق فى الصدر الأول للإسلام على حرمانها من هذه الولايات والوظائف العامة، وأن المرأة تختلف عن الرجل فى كثير من الأحكام، ويرجع ذلك إلى طبيعة المرأة وما فطرت عليه من خصائص جسمية ونفسية تحول دون أن يكون لها القدرة على هذه الولايات والوظائف العامة.

الفقهاء القدامى :

اتفق الفقهاء القدامى على أن المرأة لا تكون خليفة [1] ؛ لأن الخلافة رئاسة عامة فى أمور الدين والدنيا نيابة عن الرسول، وأن الغرض منها تدبير أمور

---

(١) المزنى (٢٦٤هـ) : مختصر المزنى على هامش الأم (للإمام الشافعى)، الجزء الخامس ص ٢٤٧، وابن حزم (٤٥٦هـ) : المحلى، الجزء العاشر، ص ٥٠٤، والطرطوشى (٥٢٠هـ) : سراج الملوك، المطبعة المحمودية التجارية ١٣٥٤ - ١٩٣٥م ،ص ٢٥٩، والقرطبى (٦٧١هـ) : الجامع لأحكام القرآن، الجزء الخامس، ص ١٦٨، ١٦٩، وابن قدامة (٦٢٠هـ) : المغنى بإشراف الشيخ محمد رشيد رضا، مطبعة دار المنار، ١٣٤٨هـ، الجزء الحادى عشر ص ٣٧٥ ،والمرتضى (٨٤٠هـ) : البحر الزخار، الجزء الخامس، ص ٣٨١

المسلمين من جلب المصالح لهم ودفع المفاسد عنهم، وقسمة أموال الله تعالى فيهم، بأخذها ممن هى عليه، وردها لمن هى له، وتجنيد الجنود وإعداد العدة لدفع من أراد أن يسعى فى الأرض فسادا والقيام فى وجه الاعداء الذين يعتدون على البلاد الإسلامية، ويتطلب ذلك ثبات العزم والرأى، والظهور فى مباشرة هذه الأمور، والمرأة لا يتأتى منها أن تبرز لتلك المجالس، ولا تخالط الرجال، ولا تفاوضهم مفاوضة النظير للنظير، لإنها إن كانت فتاة حرم النظر إليها وكلامها، وإن كانت كبيرة تخرج إلى الحياة العامة فلا يجوز أن يجمعها والرجال مجلس تزدحم فيه معهم، وتكون لهم مشهداً [1].

ولا يجوز للمرأة أن تكون وزيرة؛ لأن الوزارة ولاية شرعية تنعقد لرجل موثوق به فى دينه وعقله يشاوره الخليفة فيما يعن له من الأمور، وأن مشاورة النساء فى الأمور مجابة للعجز ومدعاة للفساد ومدبهة إلى ضعف الرأى [2].

وإن المرأة لا تصلح أن تكون قاضية؛ لأن القضاء يلزم له كمال الرأى وتمام العقل والفطنة، والمرأة قليلة الرأى ناقصة العقل [3]. ولقد قصر أبو حنيفة وتلاميذه الحرمان على القضاء فى الحدود والقصاص لعدم جواز شهادتها فيهما [4].

الفقهاء المحدثون:

ومن أنصار هذا الرأى الشيخ جمال الدين الأفغانى يقول: «إن عمل المرأة وواجباتها فى بيتها ونحو زوجها وأولادها أهم بكثير من صناعات الرجل مهما

---

(١) الماوردى (٤٥٠هـ) : الأحكام السلطانية ص ٥، ٢٧، وأبو بكر العربى (٥٤٣هـ) : أحكام القرآن، الجزء الثالث، ص ١٤٤٥، ١٤٤٦.

(٢) الماوردى : الأحكام السلطانية ص ٢٧، وأبو يعلى (٤٥٨هـ) : الأحكام السلطانية تحقيق حامد الفقى ص ٢٥، وأبو بكر العربى : أحكام القرآن، الجزء الرابع، ص ١٦٣٠.

(٣) ابن قدامة (٦٢٠هـ) : المغنى، الجزء الحادى عشر، ص ٣٧٥.

(٤) المرغينانى فى (٥٩٣هـ) : متن بداية المبتدى من فقة الإمام أبى حنيفة، وقام بتجريده من شرح الهداية والعداية بتصحيحه الشيخ محمد عبد الوهاب البحيرى طبعة ١٩٥٢م ص ١٢٩، والكمال ابن الهمام (٨٦١هـ) فتح القدير، الجزء الخامس، ص ٤٨٥، ٤٨٦.

دقت وعظمت وجل نفعها، وإن أكبر فاضلة من النساء إذا قامت ببعض واجبات المنزل وتدبيره، وحسن تربية الطفل تكون قد رجحت علما وعملا.. إن ترك المرأة مملكتها (بيتها) وأن تزاحم الرجل فى شقائه لجلب العيش الذى لو فرضنا أنها أفادت بعض الفائدة المادية فيه وعاونت به، لاشك أن الخسارة تكون من وراء تركها المنزل وتدبيره والطفل وتربيته أعظم بكثير من تلك المنفعة التى لا تبقى على الإخلاق ولا تفسد إلا الأنسال والأعراق» [1].

ويقول تلميذه الإمام محمد عبده : «خلق اللّٰه النساء.. لتدبير أمر المنزل وهو دائرة محدودة يقوم عليهن فيها أزواجهن فخلق لهن من العقول بقدر ما يحتجن إليه من هذا، وجاء الشرع مطابقا للفطرة. فكن فى أحكامه غير لاحقات للرجال لا فى العبادة ولا فى الشهادة ولا الميراث» [2].

ويقول الأستاذ الشيخ أحمد إبراهيم : «إن حكم المرأة فى الولايات والوظائف العامة لا تتولى شيئا فيها اختيارا؛ لقصورها عن القيام بأعبائها»[3].

ويوضح ذلك الأستاذ الشيخ محمد المدنى فيقول : «وحين جعل للرجل حق الولاية فى الشئون العامة لم يجعل هذا الحق للمرأة إبتداءاً، ذلك لسبب واضح هو أن الرجل أقدر على التفرغ له وأصبر على تبعاته ومقتضياته.. فولى الأمر العام معرض فى كل لحظة من لحظات ليله ونهاره لأن ينظر فى أمر طارئ، وحكم مفاجئ، فكيف يستطيع أن يباشر مهامه الكبرى فى ذلك إن كان إمرأة قد أجهدها حمل فى بطنها أو مخاض أو رضاع أو نحو ذلك من شئون المرأة»[4].

---

(١) الشيخ جمال الدين الأفغانى : مجموعة الأعمال الكاملة (جمع وترتيب محمد عماره)، طبعة ١٩٦٨، الدار القومية، ٥٢٥، ٥٢٩.

(٢) الشيخ محمد عبده : شرح نهج البلاغة، القاهرة، طبعة دار الشعب، الجزء الثانى، ص ٨٥.

(٣) الأستاذ الشيخ أحمد إبراهيم إبراهيم : أحكام المرأة فى الشريعة الإسلامية ص ١٧١.

(٤) الأستاذ الشيخ محمد محمد المدنى : وسطية الإسلام، من مطبوعات المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ص ٦٥، وانظر الاستاذ الدكتور رمضان حافظ : المرأة فى ميزان الاسلام، رسالة دكتوراه من الأزهر١٩٧٣، ص ٤٣٥.

ويذكر العالم الباكستاني أبو الأعلى المودودي : «إن المجالس التشريعية (النيابية) في عصرنا هذا ليست وظيفتها مجرد التشريع وسن القوانين بل هي بالفعل تسيير دفة السياسة في الدولة، فهي التي تؤلف الوزارات وتحلها، وتضع خطة الادارة، وهي تقضي في أمور المال والاقتصاد وبيدها تكون أزمة أمور الحرب والسلم.. وبهذا كله لا تقوم هذه المجالس مقام الفقيه والمفتي بل تقوم مقام (القوام) لجميع الدولة» [1] . ويقرر أن النصوص القرآنية والأحاديث النبوية قطعية الدلالة في أن مناصب الدولة رئاسة كانت أو وزارة أو عضوية مجلس الشورى أو إدارة مختلف مصالح الحكومة لا تفوض الى النساء.

ويقول الشيخ أحمد فهمي أبو سنة عن حكم الإسلام في عضوية المرأة البرلمان وإعطائها حق الانتخاب لابد من التكييف الفقهي لحق العضوية لنتمكن من إعطائه حكمه الشرعي.

البرلمان هو السلطة التشريعية، ووظيفتها سن القوانين والاشراف على السلطة التنفيذية، فعضوية البرلمان هي كبرى ولايات الدولة، ويتقلدها النائب أو الشيخ فيملك بها سلطة الحل والعقد في شئون الدولة متى وافقه أكثر اعضاء المجلس، وإذا فهي ولاية عامة لأمر من أمور الدولة هو سن القوانين والفصل في سياستها المالية والتعليمية.. ومراقبة حكومتها وتوجيهها. هذا هو التكييف.

ذهبنا بعد ذلك نطلب حكم الشرع في المرأة وتوليها هذه الولايات فرأيناه يشرط في المتولي للولايات العامة الذكورة ويمنع المرأة من أن تتولاها ويمنع ولاة الأمر كذلك من أن يولوها أياها.

---

(١) أبو الأعلى المودودي : المرأة ومناصب الدولة في الإسلام (نشره في جريدته ترجمان القرآن - العدد الصادر في ١٣٧٢هـ) وعربها محمد الكاظم وألحقها بتدوين الدستور الإسلامي، طبعة دار الفكر، بيروت ودمشق، ص ٨٤، ٨٥.

والنساء ممنوعات من حق الانتخاب الأمرين :

الأمـر الأول : أنه عـقـدت مـجـلس للشـورى فى عـهـد النبى صـلـى الله عـليـه وسـلم والخـلـفـاء المهـديين من بعـده فى أمـور المسـلمـين واخـتـيـار الخلـفـاء وبيتعـهـم ولم يؤخذ رأى النساء فى شئ من هذه الأمور ولا طلبت منهن البيعة.

والدليل الثانى : أن اعطاء النساء حق الانتخاب ذريعة الى الفساد من ناحيتين : الأول، أنه مدعاة إلى الفتنة فانه لا يتسنى للمرأة الادلاء بصوتها لاختيار فلان النائب أو الشيخ عن فهم واقتناع إلا بعد أن تخرج مع الرجال تتلقى الدعايات وتستمتع الخطب أو تسمع الناس..

والناحية الثانية، أن اعطاء المرأة حق الانتخاب ينتج برلمانا لا يمثل الارادة الصحيحة للأمة ولا يكون أداة سليمة للتشريع والاشراف، لأن المرأة عاطفية وارادتها ضعيفة يسهل التأثير عليها بكافة المؤثرات الفاسدة [١].

ويقول الأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة : «لا نريد المرأة مسيطرة حاكمة، وإنما تريدها أما حنونا لكل من تظله مظلة رعايتها، لأن العمل الحقيقى للمرأة

---

(١) حول حقوق المرأة السياسية، بحث ألقاه الشيخ أحمد فهمى أبو سنة. بجمعية الشبان المسلمين بتاريخ ٣/ ٧/ ١٩٥١م ونشرية جبهة علماء الأزهر، ص ٤، ٥، ٢٢ - ٢٤، ٢٧، ٢٨ وانظر : الدكتور محمد طعمة سليمان القضاة : الولاية العامة للمرأة الفقه الإسلامى، رسالة باشراف ومراجعة الشيخ مصطفى الزرقا، دار النفائس، الأردن، ط ١، ١٤١٨هـ- ١٩٨٨م ص ١٨٧ ويذكر قول شيخه مصطفى الزرقا فى عدم جواز أن تكون المرأة عضوا فى المجالس النيابية «لأنها أمور خطيرة فى حياة الأمة، وتخرج عن وظيفة المرأة المهيأة لها بحسب طبيعتها، وخصائصها، وغرائزها، ومهماتها فى كيان الأسرة، الذى هو أحوج اليها من ميدان السياسة الداخلية والخارجية ومشكلاتها العويصة، وإن كان قد يوجد فى النساء من يفضلن كثيرا من الرجال فى نواحى من هذه المهمات، ولكن ذلك نادر فى مسيرة الواقع التاريخى والنادر لا يبنى عليه حكم عام. «وفى ص ١٣٦، ١٣٨ يقول الشيخ مصطفى الزرقا فى تولى المرأة ولاية القضاء «إذا وليت المرأة القضاء، فقضاؤها ليس باطلا، ولكن لا يعنى هذا أن المرأة ينبغى أن تتولى القضاء.. وإذا ثبت جدارتها للقضاء، فإنها لاشك تصلح له من حيث قدرتها، ولكن هذا العمل لا ينبغى اسناده إليها، لأنه ليس من وظائفها الطبيعية فانها إذا مارست هذا بجدراتها فإنها سوف تتخلى عن ميدان آخر هى أجدر به، وبذلك فليس مجرد كونها جديرة يسوغ أن يجعل الموضوع من وظائفها وحقوقها العامة، جريدة الدستور الأردنية عدد ٢٠٢٢ تاريخ ١٤/٣/١٩٧٣ ص ٥.

هو أن تكون ربة بيت، وأن تنظيم التعاون بين الرجل والمرأة أن يكون الرجل كادحا والمرأة للبيت» [١] .

وعلماء المملكة العربية السعودية من هذا الرأى.

فيقول الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز (رحمه الله) : «خير حجاب المرأة بعد حجاب وجهها وجمسها باللباس هو بيتها، وحرم عليها الإسلام مخالطة الرجال الأجانب لئلا تعرض نفسها للفتنة بطريق مباشر أو غير مباشر. وأمرها بالقرار فى البيت وعدم الخروج منه إلا لحاجة مباحة مع لزوم الأدب الشرعى...

وقد حرص الإسلام أن يبعد المرأة عن جميع ما يخالف طبيعتها فمنعها من تولى الولاية العامة كرئاسة الدولة والقضاء وجميع ما فيه مسئوليات عامة.. ففتح الباب لها بأن تنزل ميدان الرجال يعتبر مخالفا لما يريده الإسلام من سعادتها واستقرارها» [٢] .

ويقول الشيخ محمد بن صالح بن العثيمين : «إن احتجاب المرأة عن الرجال الأجانب وتغطية وجهها أمر واجب دل على وجوبه كتاب ربك تعالى وسنة نبيك محمد صلى الله عليه وسلم، والاعتبار الصحيح، والقياس المطرد» [٣] .

ويستدل دعاة هذا الرأى بآيات من القرآن وبالسنة وبإستقراء التاريخ

---

(١) الأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة : مناقشات اللجنة التحضيرية للدستور ص ٤١ ، مضبطة جلسة ١٩٦٧/٥/١٠ ، ويشاركه فى ذات الرأى الأستاذ الشيخ بدر المتولى عبد الباسط فى جلسة ١٩٦٧/٥/١٧ ص ٦٥ يقول : «إن نجاح السد العالى فى مصر لا يرجع إلى عدم مشاركة المرأة فيه كما تقول جريدة الاهرام وإنما يرجع إلى أن المرأة فى هذا المشروع وقفت عند الوضع الذى وضعها الله فيه، فهيأت للرجل العامل والمهندس الذى يعيش فى حماة الغيظ، ويعيش فى البرد وبين الصخور المدفئتة، هيأت له فى بيته جنة يأوى اليها فكان يعود إلى العمل بنفس قوية».

(٢) التبرج وخطر مشاركة المرأة للرجل فى ميدان عمله، دار ابن حزيمة، السعودية، ص ١٤١٥هـ ص ٥٤، ٦٠، ٦١.

(٣) رسالة الحجاب، وزارة الشئون الإسلامية والأوقاف، السعودية، الطبعة الثالثة، ١٤١١ هـ، ص ٨١، الشيخ عبد الله بن حميد «رحمه الله» : المرأة المسلمة وزينتها، دار الوطن، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م، ص ٥.

الإسلامى فى الصدر الأول، وبالقياس، وبمقتضى المصلحة.

١ - دليل القرآن :

يقولون بأن الرجل أفضل من المرأة بالفطرة؛ وأنه له عليها درجة، وأن الرجل قوام على المرأة سواء فى الأسرة أو المجتمع؛ لأنه أكثر منها علماً وقدرة.

فالله عز وجل يقول : (ولهن مثل الذى عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة) (سورة البقرة : من الآية ٢٢٨) ويقول سبحانه وتعالى : (ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض، للرجال نصيب مما اكتسبوا، وللنساء نصيب مما اكتسبن) (سورة النساء : من الآية ٣٢) (الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم) (سورة النساء : من الآية ٣٤) ويقول الإمام أبو بكر العربى : «إن الله جعل القوامية على المرأة للرجل لأجل تفضيله عليها وذلك لثلاثة أشياء :

الأول : كمال العقل والتمييز، والثانى - كمال الدين والطاعة فى الجهاد والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر على العموم وغير ذلك.

والثالث : بذله لها المال من الصداق والنفقة، وقد نص الله عليها ها هنا»[1].

ويقول الزمخشرى إن فى آية القوامة : «دليل على أن الولاية إنما تستحق بالفضل لا بالتغلب والاستطالة والقهر، وقد ذكروا فى فضل الرجال العقل والحزم والقوة والكتابة فى الغالب، والفروسية والرمى، وإن منهم الأنبياء

---

(١) أبو بكر العربى (٥٤٣هـ) : أحكام القرآن، الجزء الأول، ص ٤١٦، والشيخ الأكبر محمد الخضر حسين : موقف الشريعة الإسلامية من المرأة، جريدة الأهرام ١٩٥٣/٦/٢٧ يقول : «إن قوامة الرجل على المرأة هى قوامة العقل على العاطفة، وستستمر هذه القوامة ما بقى امتياز المرأة بقواها العاطفية وامتياز الرجل بقوته العقلية، ولذلك جعل الإسلام الطلاق فى يد الرجل، والإسلام رأى من الخير للمرأة والمجتمع أن يريحها من عناء الملك وأعباء الحكم ومخالطة الأجانب من الرجال صيانة لها وبعدا بها عن مواضع الشبه؛ ليعظم إنسجامها مع زوجها ولتتفرغ لتنظيم البيت، وتربية الولد».

والعلماء وفيهم الإمامة الكبرى والصغرى، والجهاد والآذان والاعتكاف، وتكبيرات التشريق عند أبى حنيفة، والشهادة فى الحدود والقصاص، وزيادة السهم والتعصيب فى الميراث، والحمالة والقسامة والولاية فى النكاح والطلاق والرجعة وعدد الأزواج واليهم الانتساب وهم أصحاب اللحى والعمائم، وبسبب ما أخرجوا من نكاحهم من أموالهم فى المهور والنفقات» [1] . وأن اختيار الرجل قواما على المرأة فى البيت والمجتمع لأنه أصلح للعمل وهو الأقوى عليه، وهو الأولى به، لأن الأكبر مسئولية هو الأولى بالسلطة [2] . ويقول الإمام الرازى «إن التفاضل بين الذوات العاقلة (أو الذوات العالمة) يكون بأمرين : العلم والقدرة، وقد بحثنا فوجدنا أن الرجل أكثر علما وأكثر قدرة إما بالقوة وإما بالعقل» [3] .

«وإن للرجال على النساء درجة، هى القوامة، والأمارة والولاية على المرأة. وهى ليست قاصرة على الحياة العائلية؛ لأن قوامة الدولة أخطر شأنا من قوامة البيت؛ ولأن النص القرآنى لم يقيد هذه القوامة «فى البيوت» [4] .

قرار النساء فى البيوت :

يقول أنصار هذا الرأى أن القرآن كلف المرأة البقاء فى بيتها، وألا تخرج إلى المجتمع إلا عند الضرورة الملزمة، ومكسية بثوب الفضيلة لأنها مأمورة بالاحتجاب عن الرجال وعدم الاختلاط بهم فيقول الله عز وجل : (وإذا سألتموهن متاعا فاسألوهن من وراء حجاب) (سورة الأحزاب : من آية ٥٣)، (وقرن فى بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى) (سورة الأحزاب : من

---

(١) الحمالة : الكفالة، القسامة : الأيمان يقسم على الأولياء فى الدم.

الزمخشرى (٥٣٨هـ) : الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل فى وجوه التأويل، مطبعة الحلبى، ١٣٨٥هـ - ١٩٦٦م، الجزء الأول، ص ٥٢٣، ٥٢٤.

(٢) الأستاذ الشيخ محمد محمد المدنى : وسيطة الإسلام، ص ٦٤.

(٣) الرازى (٦٠٦هـ) : مفاتيح الغيب الشهير بالتفسير الكبير، طبعة ١٣٠٧هـ، القاهرة، الجزء الثانى، ص ٤٣٤.

(٤) أبو الأعلى المودودى : المرأة ومناصب الدولة ص ٨٥، ٨٧، وأنظر : أحمد فهمى أبو سنة : حول حقوق المرأة السياسية ص ٩، ١٠.

آية ٣٣) (ولا يضربن بأرجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن) (سورة النور : من آية ٣١)، (فلا تخضعن بالقول فيطمع الذى فى قلبه مرض) (سورة الأحزاب : آية ٣٢)، (يا أيها النبى قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين، يدنين عليهن من جلابيبهن. ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين) (سورة الأحزاب : آية ٥٩) ويقولون : إن هذه الآيات تبين أن مقام المرأة ومستقرها هو البيت، وأن تبعد المرأة عن زحمة الحياة السياسية، وإذا ما خرجت لداع ما فعليها التزام ضبط النفس والسلوك السوى بعدم إظهار الزينة فلا يكون فى لباسها بريق أو زخرفة أو جاذبية، تجذب إليها الأنظار، ولا تمشى لتستهوى القلوب، وأن يكون كلامها وقولها جزلا وفصلا، فلا يكون فيه لين وخضوع يطمع السامع [١].

ويستدلون بهذه الآيات بأنها ليست قاصرة على أمهات المؤمنين، وإلا كان لسائر المسلمات أن يتبرجن تبرج الجاهلية الأولى، وأن يكلمن الرجال ويخضعن بالقول فيطمع الذى فى قلبه مرض [٢].

ويقول سماحة الشيخ عبد العزيز بن باز - رحمه الله - «إذا كان الله سبحانه وتعالى يحذر أمهات المؤمنين من هذه الاشياء المنكرة مع صلاحهن وإيمانهن وطهارتهن فغيرهن أولى. أولى بالتحذير والإنكار والخوف عليهن من أسباب الفتنة» [٣].

٢ - دليل السنة :

يقول أصحاب هذا الرأى أن السنة جاءت مبينة ومفصلة لما أجمل فى

---

(١) سماحة الشيخ عبد العزيز بن باز : التبرج وخطر مشاركة المرأة للرجل فى ميدان عمله، وبصفة خاصة ص ٧، ١٢، ٤٤، ٤٥ وقال : «الجلابيب جمع جلبات وهو ما تضعه المرأة على رأسها لتتحجب ولتتستر به، أمر الله سبحانه جميع نساء المؤمنين بإدناء جلابيبهن على محاسنهن من الشعور والوجه وغير ذلك حتى يعرفن بالعفة».

(٢) أبو بكر العربى : أحكام القرآن، الجزء الثالث ص ١٥١٣، والقرطبى : الجامع لأحكام القرآن، الجزء الرابع عشر، ص ١٧٩، وأبو الأعلى المودودى : تدوين الدستور الإسلامى ٨٧، ٨٨.

(٣) التبرج وخطر مشاركة المرأة للرجل فى ميدان عمله ص ٩.

القرآن فورد المنع عن الرسول بأن تتولى الولايات والوظائف العامة بقوله صلى اللّه عليه وسلم : «لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة» [١] . كان ذلك عندما تولت بنت كسرى ملك فارس ولم يقصد به مجرد الأخبار عن عدم فلاح هؤلاء القوم، وإنما بيان من الرسول لما يجوز لأمته وما لا يجوز، ونهى لأمته عن مجاراة هؤلاء فى إسناد شئ من الأمور العامة إلى المرأة، وقد ساق ذلك بأسلوب من شأنه أن يبعث على الإمتثال، وهو أسلوب القطع بأن عدم الفلاح ملازم لتولية المرأة أمراً من أمورهم، وأن مناط هذا الحكم هو الأنوثة، وأن هذا النهى المستفاد من هذا الحديث يمنع كل امرأة فى أى عصر، أن تتولى أى أمر من الولايات العامة، وهذا العموم تفيده صيغة الحديث وأسلوبه [٢] .

وقد روى عن الرسول ـ أيضا ـ قوله : «إذا كان أمراؤكم شراركم، وأغنياؤكم بخلاء كم، وأموركم إلى نسائكم، فبطن الأرض خير لكم من ظهرها» [٣] .

ويقولون إن المرأة مأمورة بلزوم البيت ورعاية الولد بقول الرسول : «المرأة راعية على بيت زوجها وولده» [٤] . وأن خروجها إلى الحياة العامة فتنة للرجال وهى ناقصة عقل ودين بقول النبى صلى الله عليه وسلم «ما رأيت ناقصات عقل ودين أسلب للب الرجل الحازم منكن»[٥] . وقوله صلى اللّه عليه وسلم : «ما تركت بعدى فتنة أضر على الرجال من النساء» [٦] . «وأن المرأة

---

(١) البخارى (م ٢٥٦هـ) : الجامع الصحيح، الجزء السادس ص ١٠ .

(٢) جماعة كبار العلماء : لجنة فتوى الأزهر (رمضان ١٣٧١ - يونيو ١٩٥٢هـ) ومنشورة بمجلة رسالة الإسلام، السنة الرابعة، العدد الثالث (يولية ١٩٥٢)، الاستاذ الشيخ أحمد فهمى أبو سنة : حول حقوق المرأة السياسة ص ٦ ، والشيخ محمد زكريا البرديسى : الإسلام والولاية العامة للمرأة، منبر الإسلام، صفر ١٣٨٣هـ - ١٩٦٣م، ص ٩١

(٣) رواه الترمذى : الجامع الصحيح رقم ٢٢٦٧ فى الفتن، باب رقم ٧٨، وابن الاثير : جامع الأصول تحقيق عبد القادر الأرناوؤط، جـ ١٠ ، ص ٤١ رقم ٧٥٠٥ فى الفتن.

(٤) صحيح البخارى تحقيق مصطفى البغا، جـ ٥ ص ١٩٦٦ رقم ٤٩٠٤ فى كتاب النكاح، باب : المرأة راعية فى بيت زوجها.

(٥) صحيح البخارى تحقيق مصطفى البغا، جـ ١ ص ١١١ ، رقم ٢٩٨ ، فى الحيض، باب : ترك الحائض الصوم.

(٦) الجامع الصحيح للترمذى كتاب الرضاع «باب ١٨ ، جـ ٤ ، ١٥٣ ، وصحيح الجامع الصغير للألبانى رقم ٦٥٦٦ ، وصحيح الترمذى للألبانى رقم ٩٣٦ .

عورة فإذا خرجت استشرفها الشيطان، وبناء على ذلك فإن المرأة ممنوعة من الاختلاط بالرجال والبروز إلى مجالسهم كما أن الرجل ممنوع من الخلوة بالمرأة «ولا يخلون رجل بامرأة إلا كان ثالثهما الشيطان» (١).

٣ - الإجماع والعرف :

يستند أنصار هذا الإتجاه بما جرى عليه العمل فى عصر الرسول والخلفاء الراشدين فيقول ابن قدامة : «ولا تصلح - المرأة - للإمامة العظمى ولا لتولية البلدان، ولهذا لم يول النبى - صلى الله عليه وسلم - ولا أحد من خلفائه ولا من بعدهم امرأة قضاء ولا ولاية بلد فيما بلغنا، ولو جاز ذلك لم يخل منه جميع الزمان غالباً» (٢).

وتقول لجنة فتوى الأزهر : «على الرغم من أن الصدر الأول من الإسلام كان فيه كثير من المثقفات الفضليات بل فيهن من يفضل الكثير من رجال المسلمين كأمهات المؤمنين، ولم يثبت أن شيئا من هذه الولايات العامة قد أسند إلى المرأة لا مستقلة ولا مع غيرها من الرجال مع أن الدواعى لاشتراك النساء مع الرجال فى الشئون العامة كانت متوفرة، ولم تطلب المرأة أن تشترك فى تلك الولايات، ولم يطلب منها هذا الاشتراك، ولو كان لذلك مسوغ من كتاب أو سنة، لما أهملت مراعاته من جانب الرجال والنساء باطراد» (٣).

٤ - دليل القياس :

يقولون إذا حكمنا القياس وهو إلحاق النظير بالنظير لاشتراكهما فى علة الحكم لكان الأوجب هو حرمان المرأة من الولاية والوظائف العامة، لأن كثيرا من الأحكام فى الشريعة الإسلامية تميز بين الرجل والمرأة، وعلتها هى صفة

---

(١) الترمذى (٢٩٧هـ) : الجامع الصحيح، الجزء الثالث، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقى ص ٤٧٤ .

(٢) ابن قدامة (٦٢٠هـ) : المغنى، الجزء الحادى عشر، ص ٣٨٠.

(٣) من جماعة كبار العلماء، لجنة فتوى الأزهر، مجلة رسالة الإسلام، السنة الرابعة، العدد الثالث (يوليو ١٩٥٢)، والأستاذ محمد حسين مخلوف : المرأة فى الإسلام لا يجوز خوضها غمار الانتخاب ص ١٤٣، ١٤٤ من كتاب الدين والمرأة جمع عباس كرارة، الطبعة الأولى، ١٣٧٣هـ.

الأنوثة لأن المرأة بمقتضى - الخلق والتكوين - مطبوعة على غرائز تناسب المهمة التى خلقت من أجلها، وهى مهمة الأمومة، وحضانة النشئ وتربيته، وهذه قد جعلتها ذات تأثر خاص بدواعى العاطفة، وهى مع ذلك تعرض لها عوارض طبيعية، تتكرر عليها فى الأشهر والأعوام، من شأنها أن تضعف قوتها المعنوية، وتوهن عزيمتها فى تكوين الرأى والتمسك به والقدرة على الكفاح. لذلك جعلت القوامة على النساء للرجال، وجعل حق الطلاق للرجل دونها، ومنعتها الشريعة من السفر من غير محرم أو زوج أو رفقة مأمونة، ولو كان سفرها لإداء فريضة الحج، فإذا كان الفارق الطبيعى بينهما قد أدى فى نظر الإسلام الى التفرقة بينهما فى هذه الأحكام التى لا تتعلق بالشئون العامة للأمة فان التفرقة بمقتضاه فى الولايات العامة تكون من باب أولى أحق وأوجب، لأن كثيراً من الأحكام تعفى المرأة من معالجة ماهو دون السياسة والحكم من أمور وواجبات خارج البيت [1]. منها قول الرسول صلى الله عليه وسلم : «الجمعة حق واجب على كل مسلم فى جماعة إلا أربعة : عبد مملوك أو امرأة أو صبى أو مريض» [2].

٥ - **دليل المصلحة :**

إن الأساس فى الولايات والوظائف العامة هو الكفاءة الدائمة، والمرأة - كما أثبت علماء الأحياء - تتميز بخصائص جسمانية ونفسية معينة تجعلها أقل كفاءة من الرجل فضلا عن أنها تمر بعوارض تتكرر من شأنها - على فرض أنها لو تساوت مع الرجل - أن تعدمها أو تقلل من كفاءتها، وإن مبدأ المصلحة: «دفع المفاسد مقدم على جلب المنافع» يتحقق بحرمان المرأة من مزاولة الحقوق السياسية وإن الذى يقتضيه الإنصاف هو أن المرأة وقد كلفتها الفطرة

---

(١) جماعة كبار العلماء : لجنة فتوى الأزهر، رسالة الإسلام، العدد الثالث من السنة الرابعة (يوليو ١٩٥٢)، وأبو الأعلى المودودى : تدوين الدستور الإسلامى ص ٨٩.

(٢) أبو داود (٢٧٥هـ) : سنن أبى داود، الجزء الأول، ص ٢٤٥ بتعليقات الشيخ أحمد سعد على، طبعة الحلبى، ١٩٥٢م.

أعباءً جساما لا تكلف من أعمال التمدين إلا بما هو خفيف، ولا يمكن أن يفرض عليها أن تخرج من البيت كالرجال؛ لتكون معهم على قدم المساواة فى القيام بأعمال السياسة والقضاء والإمامة والدفاع (١).

ولا يتعارض هذا الرأى مع ما رأته لجنة فتوى الأزهر من حرمان المرأة من الحقوق السياسية، إن كانت اللجنة ترى أن بعض الأعمال لا يتعارض مع ما خص اللّه المرأة من صفات كالتدريس للبنات والتمريض وعلاج المرضى من النساء، فمثل هذه الأعمال لا تتضمن سلطة الحكم ولا تعد من الولايات العامة (٢).

---

(١) أبو الأعلى المودودى : الحجاب ص ١٩٣، والشيخ محمد عبد الحليم الرمالى : بحيث تحليلى فى قضية المرأة، طبعة أولى، بالقاهرة، ١٩٣٤م، ص ١٢، ٣٥ ويذكر فى ص ٤٠ «أن مزاولة الحرف والصناعات تمنع منها المرأة، لأنها تفسد أنوثتها، وتعدم وظيفة الأمومة، والبيت، كما أنها مضرة بالإنتاج»، والشيخ محمد الغزالى: حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة ص ١٤١، ١٤٤، الطبعة الأولى، المكتبة التجارية بالقاهرة.

(٢) جماعة كبار العلماء : لجنة فتوى الأزهر، رسالة الإسلام، السنة الرابعة، العدد الثالث يوليو ١٩٥٢ص ٢٨٤.

الفصل الثانى

الرأى القائل بأن الإسلام يمنح المرأة الحقوق السياسية

يرى أنصار هذا الرأى، أن المرأة أن تتولى الولايات والوظائف العامة، إذ تأهلت لها، وفى مجالات خاصة.

ومن الفقهاء القدامى، كالإمام الطبرى وابن حزم، من أجاز لها تولى القضاء مطلقا، لأن القصد الفصل فى الخصومات، وأساسه الاجتهاد؛ الذى يمكن أن يتحقق فى الرجل والمرأة على سواء.

وأجاز الإمام أبو حنيفة وتلاميذه، نفاذ قضاء المرأة فى الأموال، لقبول شهادتها فى الأموال، ولأن القضاء كالشهادة، والشهادة - فى نظرهم - من الولاية العامة.

ويرى الفقهاء القدامى، أن النص يمنع المرأة من الولاية الكبرى، أى رئاسة الدولة (١).

ومن الفقهاء المحدثين كالشيخ محمد رشيد رضا والشيخ الأكبر محمود شلتوت والأستاذ الدكتور محمد يوسف موسى، والأستاذ الدكتور يوسف القرضاوى من جوزوا للمرأة حق الانتخاب، وأن تكون عضوا فى المجالس النيابية، وأن تتقلد الوظائف العامة دون رئاسة الدولة (٢). واستدلوا بأدلة منها :

---

(١) ابن حزم (٤٥٦هـ) : المحلى، الجزء العاشر، ص ٦٣١ ، والمرغنيانى (٥٩٣هـ) : متن البداية من فقه الإمام أبى حنيفة ص ١٢٩، وابن رشد (٥٩٠هـ) : بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، الجزء الثانى، ص ٤٩٦، ص ٤٩٧، وابن قدامة (٦٢٠هـ) : المغنى، طبعة المنار ١٣٤٨هـ، الجزء الحادى عشر، ص ٣٧٥، والمرتضى (٨٤٠هـ) : البحر الزخار، الجزء الخامس، ص ١١٨، وإبن الهمام (٨٦١هـ) فتح القدير، الجزء الخامس ص ٤٥٣، ٤٥٤، وابن نجيم (٩٧٠هـ) : البحر الرائق شرح كنز الدقائق، المطبعة العلمية، طبعة ١٣١١هـ، الجزء السابع، ص ٦،٥.

(٢) الأستاذ الشيخ محمد رشيد رضا : تفسير القرآن الحكيم (المشهور بتفسير المنار)، الجزء الثانى، ص ٣٧٥، والأستاذ عبد الله كنون : مفاهيم إسلامية، بيروت ١٩٦٤م، ص ٩٥ ،والدكتور يوسف القرضاوى : مركز المرأة فى الحياة الإسلامية، مكتبة وهبة، مصر، ١٤١٦ هـ - ١٩٩٦م ص ٣٢.

١ - دليل القرآن :

يقول أصحاب هذا الرأى، أن القاعدة العامة فى القرآن، هى مساواة المرأة بالرجل فى الحقوق والواجبات - اللهم إلا ما استثنى بنص صريح - فكل حق لها على الرجل يقابله واجب عليها إزاءه. وكل حق له عليها يقابله واجب عليه إزاءها [١]. وفى ذلك يقول الله عز وجل : (ولهن مثل الذى عليهن بالمعروف) (سورة البقرة : من الآية ٢٢٨) ويقول سبحانه وتعالى : (ولقد كرمنا بنى آدم) (سورة الاسراء: من آية ٧٠) ولم يقل قد كرمنا الرجال أو الذكور.

ويقرر القرآن الولاية المطلقة للمرأة والرجل، وأن بعضهم أولياء بعض فيقول الله تعالى : (والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر) (سورة التوبة : من آية ٧١). وإن هذه الآية محكمة تعنى أن الرجال والنساء شركاء فى سياسة المجتمع، وأن السلطات التشريعية والقضائية والتنفيذية ليست إلا أوامر بالمعروف ونواهى عن المنكر، أحيانا بالتشريع والاجتهاد فى معرفة الأحكام، وأخرى بالفصل فى الخصومات، وثالثة بالتنفيذ والإلزام [٢]. وأن الله قد أمر الرسول بقبول بيعة النساء أسوة بالرجال على السمع والطاعة والقيام بحدود الشريعة وأحكامها، مما يدل على أنها بيعة متعلقة بالتشريع لصالح البشر، وخاصة إنها كانت بعد فتح مكة، وقد دانت للرسول رقاب الرجال وانتشرت عقيدته بقوة الإيمان والإقناع، ولم يكن فى حاجة إلى تأييد أو مناصرة [٣]. فيقول الله عز وجل :

---

(١) الأستاذ الشيخ محمد رشيد رضا : تفسير القرآن الحكيم (المشهور بتفسير المنار) جـ ٢، ص ٣٧٥، والاستاذ عبد الله كنون : مفاهيم إسلامية، طبعة بيروت ١٩٦٤م، ص ٩٥.

(٢) الأستاذ الشيخ محمد رشيد رضا : نداء الجنس اللطيف، القاهرة، طبعة المنار، ١٩٦٧هـ، ص ٧، والأستاذ البهى الخولى : المرأة بين البيت والمجتمع، مكتبة دار العروبة، ص ١٤٠، والأستاذ الدكتور محمد يوسف موسى : الإسلام والحياة، مطبعة مخيمر، ١٩٦١ ص ١٣١، ومولاى محمد على : الإسلام والنظام العالمى الجديد، ص ٩٢، الدكتور يوسف القرضاوى : فتاوى معاصرة، دار القلم ودار الوفاء ط ٢، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م،ترشيح المرأة للمجالس النيابية، جـ ٢ ص ٣٧٢ - ٣٨٩، ومركز المرأة فى الحياة الإسلامية ص ٣٢.

(٣) الأستاذ الشيخ محمد رشيد رضا : نداء الجنس اللطيف ص ٨، والأستاذ الأكبر الشيخ محمود شلتوت : القرآن والمرأة، طبعة مجمع البحوث الإسلامية ١٣٨٣هـ - ١٩٦٣م، ص ٣ والأستاذ أحمد حسين : الإسلام محرر المرأة، طبعة المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، سنة ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م، ص ٤٦، والدكتور أحمد إبراهيم مهنا : الإنسان فى القرآن الكريم، من مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية، ص ٢٦١.

(يا أيها النبى إذا جاءك المؤمنات يبايعنك على أن لا يشركن بالله شيئا ولا يسرقن ولا يزنين ولا يقتلن أولادهن ولا يأتين ببهتان يفترينه بين أيديهن وأرجلهن ولا يعصينك فى معروف فبايعن واستغفر لهن الله إن الله غفور رحيم) (سورة الممتحنة : من آية ١٢).

يقررون أن المرأة شقيقة الرجل، وأنهما من أصل واحد (يا أيها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيراً ونساءاً واتقوا الله) (سورة النساء : من الآية الأولى) وقوله تعالى : (يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم) (سورة الحجرات : من الآية ١٣). وبمقتضى هذه النصوص يثبت كمال إنسانية المرأة ويتقرر لها كل ما يتعلق بهذه الإنسانية من حقوق وما تتحمل من تكاليف وتبعات كالرجل، وأن مناط هذا التكليف فيهما واحد هو العقل [1]. وقد أقسم الله بالذكر والأنثى فى أول تقرير قرآنى لمبدأ تكليف الذكر والأنثى فى كل ما يتصل بشئون الدنيا والدين، وإن ذلك يدل على نظرة الله المتساوية لهما [2]. فيقول عز وجل : (وما خلق الذكر والأنثى إن سعيكم لشتى. فأما من أعطى وأتقى. وصدق بالحسنى. فسنيسره لليسرى وأما من بخل واستغنى وكذب بالحسنى. فسنيسره للعسرى) (سورة الليل : الآيات من ٣ : ١٠) كما أن للمرأة القدرة على المجادلة والرأى السديد وخاصة فيما يتعلق بشئونها : (قد سمع الله قول التى تجادلك فى زوجها وتشتكى إلى الله، والله يسمع تحاوركما، إن الله سميع بصير) (سورة المجادلة : الآية الأولى) [3].

---

(١) الأستاذة الدكتورة عائشة عبد الرحمن : المفهوم الإسلامى لتحرير المرأة، محاضرة بالموسم الثقافى العام الجامعى (١٩٦٦ - ١٩٦٧م) بجامعة أم درمان الإسلامية ص ٧.

(٢) الأستاذ محمد عزة دروزة : المرأة فى القرآن والسنة، المكتبة العصرية ببيروت، طبعة ١٩٦٧، ص ٢٩.

(٣) يروى فى سبب نزول هذه الآية وما بعدها، أن أوس بن الصامت قال لزوجته : خولة بنت ثعلبة أنت على كظهر أمى يحرمها على نفسه - فأتت رسول الله - ﷺ وقالت إن زوجى تزوجنى وأنا شابة غنية ذات أهل ومال، حتى إذا أكل مالى، وأفنى شبابى، وتفرق أهلى، وكبرت سنى، ظاهر منى، وقد ندم، فهل من شئ يجمعنى وإياه، فقال لها الرسول : حرمت عليه، فقالت : يارسول الله، والذى أنزل عليك الكتاب ما ذكر الطلاق، وأنه أبو ولدى وأحب الناس إلى، فقال لها الرسول عليه الصلاة والسلام : حرمت عليه، فقالت : أشكو

وأن من النساء من تحملت أعباء الملك وإدارته على أساس الشورى بقول الله تعالى : (يأأيها الملأ افتونى فى أمرى ما كنت قاطعة أمر حتى تشهدون. قالوا نحن أولو قوة وأولو بأس شديد والأمر إليك فانظرى ماذا تأمرين قالت إن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها وجعلوا أعزة أهلها أذلة وكذلك يفعلون) (سورة النمل : الآيات ٣٢ : ٣٤) فللمرأة من حصافة الرأى، وسبر غور النفوس، وعدم الاعتداد بما بيديه الأتباع والأشباع، من إظهار الاعتداد بنفوسهم وقوتهم، وعدم الاكتراث بغيرهم، وإدراكها، أن هذا الموقف، عرف من المروجين للمتبوعين. سيراً وراء ما يدركون من رغباتهم، غير مقدرين الحقائق، ولا مخلصين النصح والإرشاد.

وإن هذا يدل على أن المرأة تستطيع أن تدبر الملك وتحسن السياسة [1].

٢ - دليل السنة :

إن الرسول أقر للمرأة الحقوق السياسية، بأن أجاز لها الأمان فى السلم والحرب، لأنه قبل أمان أم هانئ لأحد الكفار يوم فتح مكة، وكان أخوها على ابن أبى طالب يريد قتله، فجاءت النبى فقالت يارسول الله : «زعم ابن أبى طالب أنه قاتل رجلا أجرته، فقال : «قد أجرنا من أجرت يا أم هانئ» [2].

إلى الله فاقتى ووحدتى، قد طالت له صحبتى، ونفضت له بطنى، فقال الرسول : ما أراك إلا قد حرمت عليه، ولم أومر فى شأنك بشئ؛ فجعلت تراجع الرسول وإذا قال لها : «حرمت عليه» هتفت وقالت : أشكو إلى الله فاقتى ووحدتى وشدة حالى، وأن لى صبية صغارا أن ضممتهم إلى جاعوا، وإن ضممهم إليه ضاعوا، وجعلت ترفع رأسها إلى السماء، وتقول : اللهم أشكو فأنزل على لسان نبيك فراجى.

(١) الشيخ الأكبر محمود شلتوت : القرآن والمرأة، طبعة الأمانة العامة لمجمع البحوث الإسلامية بالأزهر، ١٣٨٣هـ - ١٩٦٣م، ص ٧، ٨ ويذكر أن الله قد سجل المرأة قوة الفراسة على لسان إحدى ابنتى شعيب (قالت إحداهما يا أبت استأجره إن خير من استأجرت القوى الأمين) (سورة القصص : الآية ٢٦). والأمانة من الصفات الباطنة التى لابد لإدراكها من عشرة وتجارب عديدة، ولا يكفى القول فى إدراكها إجتماع واحد ولا نظرة واحدة، وسجل القرآن للمرأة حسن الحيلة على لسان أخت موسى (هل أدلكم على أهل بيت يكفلونه لكم وهم له ناصحون) (سورة القصص : الآية ١٢).

(٢) الأستاذ الشيخ محمد رشيد رضا : نداء الجنس اللطيف ص ٧، والأستاذ عبد الله كنون : مفاهيم إسلامية ص ٩٥ يقول : «والأئمة كلهم على إجازة أمان المرأة الحربى عملا بهذا الحديث، وبالحديث الآخر الأعم منه دلالة : «المسلمون تتكافأ دماؤهم، ويسعى بذمتهم أدناهم، ويجير عليهم أقصاهم، وهم يد على سواهم،أخرجه أبو داود رقم ٤٥٣١ في الديات، باب إيقاد المسلم بالكافر، وإسناده حسن. وجامع الأصول ١٠ : ٢٥٥ رقم. ٧٧٨١ عن عمرو بن شعيب رحمه الله.

وعمل الرسول بإشارة زوجه أم سلمة يوم الحديبية، وكان قد أنكر حال المسلمين فدخل عليها وقال صلى الله عليه وسلم : «هلك المسلمون، أمرتهم مراراً فلم يجيبني أحد، فقالت : «لا تلمهم فإنهم قد دخلهم أمر عظيم مما أدخلت على نفسك من المشقة فى أمر الصلح؛ ولكن أخرج ولا تكلم أحدا منهم. وانحر بدنك، وأحلق رأسك، فإنهم يفعلون كما فعلت، فكان الأمر كما قالت، وسميت بذلك مستشارة الرسول [1].

٣ - الإجماع السكوتى والتاريخ الإسلامى :

يدل التاريخ الإسلامى على أن المرأة شاركت - بمقدار ما تزودت به من علم ومعرفة - فى الحياة العامة ومسئولياتها فى عهد الصحابة من غير اختلاط مريب ولا تبرج فاضح؛ بل إن المرأة أسهمت فى عصر الرسول فى أكبر عهد سياسى لنشر الدعوة الإسلامية والدفاع عن أهلها كما حدث فى بيعة العقبة الثانية، فقد كانت فى وفد الأنصار امرأتان. وبعد وفاة الرسول لم ترض فاطمة بنت الرسول عن سياسة أبى بكر، وكف زوجها على بن أبى طالب عن مبايعة أبى بكر، وانحاز إلى جانبه بنو هاشم جميعاً، لأن أبا بكر أسقط سهم الرسول فى فدك وخيبر بوفاته، وكانت ترى فاطمة أن عليا أولى بالخلافة من أبى بكر [2].

وقد كان المسجد مكان الشورى، وكان يؤم المسلمين الرجال والنساء على السواء، وكان رئيس الدولة (الخليفة) يعلن الرأى أو مقترحاته من المنبر، ولكل فرد سواء كان رجلا أو امرأة أن يناقشه متى كان يملك الدليل، وكثيرا ما كان يعدل الخليفة عن رأيه.

فيروى عن عمر أنه قال : «أيها الناس ما أكثاركم فى صداق النساء، وقد

---

(١) الأستاذ عبد الله كنون : نفس المرجع ص ٨، والأستاذ البهى الخولى : الإسلام والوضع الاجتماعى للمرأة، الكويت، مجلة الوعى الإسلامى، عدد سبتمبر ١٩٦٧، ص ١٤.

(٢) الأستاذ عبد الله عفيفى : المرأة العربية بين جاهليتها وإسلامها، القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى، الجزء الثانى ص ١١٢، ١١٥، ١١٦.

كان رسول الله وأصحابه والمهور فيما بينهم قليلة، ثم نزل، فاعترضته امرأة من قريش فقالت : ياأمير المؤمنين، نهيت عن الزيادة فى مهور النساء، فقال : نعم، فقالت : أما سمعت ما أنزل الله فى القرآن، حيث أعطانا بالقنطار فى قوله تعالى : (وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم إحداهن قنطارا، فلا تأخذوا منه شيئا، أتأخذونه بهتانا وإثما مبينا) فقال عمر : اللهم غفرانا أكل الناس أفقه من عمر ؟ ثم رجع فركب المنبر، وقال : كنت نهيتكم أن لا تزيدوا فى المهور على أربعمائة درهم، فمن شاء فليفعل. فهذه امرأة تحضر مع إخوانها وأخواتها إلى المسجد الجامع - وقد كان مصلى وداراً للشورى والسياسة - وتشترك مع أهل الحل والعقد برأيها الصائب. فيأخذون به من غير أن ينكر عليها أحد فى ذلك، مما يعتبر إجماعا سكوتيا منهم على جواز مشاركة المرأة فى الحياة العامة وسياستها [1].

اهتمام المرأة بالمستقبل السياسى لدولة الخلافة :

عن قيس بن أبى حازم قال : دخل أبو بكر على أمرأة.. فقالت : ما بقاؤنا على هذا الأمر الصالح الذى جاء الله به بعد الجاهلية ؟ قال : بقاءكم عليه ما استقامت بكم ائمتكم. قالت : وما الأئمة ؟ قال : أما كان لقومك رؤوس وأشراف يأمرونهم فيطيعونهم. قالت : بلى. قال : فهم أولئك على الناس [2].

أم المؤمنين عائشة والسياسة :

وقد كانت أم المؤمنين عائشة فقهية مجتهدة، تُسأل ويؤخذ عنها، بل إنها خرجت تطالب بإقامة الحد على البغاة الذين قتلوا الخليفة الثالث، عثمان بن عفان رضى الله عنه، إطفاء للفتنة وإصلاحا بين الناس، وقد استأذن عليها

---

(١) الأستاذ الشيخ السيد محمد رشيد رضا : نداء الجنس اللطيف ص ٨، والأستاذ الدكتور سليمان محمد الطماوى : عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة، دار الفكر العربى، ١٩٦٩ ص ٤٥٦ يقول : «ولو أخذنا بلغة العصر، لقلنا إن الإسلام يقرر للمرأة أن تكون نائبة فى البرلمان، وأن تشارك فى وضع القواعد العامة، لأن من حقها أن تؤم المساجد، والمسجد كان برلمان الدولة الإسلامية»، وعمر بن الخطاب ولى الشفاء بنت عبد الله ولاية الحسبة فى السوق، وهى وظيفة عامة تمنع بمقتضاها الغش والتدليس والربا والاحتكار، وراجع ابن حزم : (٤٥٦هـ) : المحلى، الجزء العاشر، ص ٦٣١.

(٢) صحيح البخارى تحقيق البغا جـ ٣، ص ١٣٩، رقم ٣٦٢٢ فى فضائل الصحابة، باب أيام الجاهلية، والشيخ عبد الحليم أبو شقه : تحرير المرأة فى عصر الرسالة ، جـ ٢، ص ٥٦.

رسولا أمير البصرة، فأذنت لهما، فدخلا وسلما، وقالا : إن أميرنا بعثنا لنسألك عن مسيرك هذا ؟ أعهد عهده إليك رسول اللّه، أم رأى رأيته ؟ فقالت : بل هذا رأى رأيته خرجت فى المسلمين أعلمهم ما أتى هؤلاء، وما الناس فيه وراءنا، وما ينبغى لهم من إصلاح، وقرأت : (لا خير فى كثير من نجواهم إلا من أمر بصدقة أو معروف أو إصلاح بين الناس، ومن يفعل ذلك ابتغاء مرضاة اللّه فسوف نؤتيه أجرا عظيما) (سورة النساء : آية ١١٤) فهذا معروف نأمركم به، ومنكر ننهاكم عنه، غضبنا لكم من سوط عثمان ؟ ولا نغضب لعثمان من سيفكم ؟ فقال لها أبو الأسود : فما أنت وسيفنا وسوط عثمان ؟ وأنت حبيس رسول اللّه، أمرك أن تقرى فى بيتك، فجئت تضربين الناس بعضهم ببعض ؟ فقالت : وهل أحد يقاتلنى ؟ فقال الأسود : نعم، ثم تكلمت أم المؤمنين عائشة فى الناس فحمدت اللّه وقالت : كان الناس يتجنون على عثمان، ويزورون عليه أعماله، ويأتونا بالمدينة يخبروننا عنهم، فننظر فى ذلك، فنجد عثمان بريئا تقيا وفيا، ونجدهم فجرة غدرة كذبة.. فلما قووا كاثروه واقتحموا عليه داره، واستحلوا الدم الحرام، والشهر الحرام، والبلد الحرام، بلا تره ولا عذر، ألا أن ما ينبغى، لا ينبغى لكم غيره، أخذ قتلة عثمان، إقامة كتاب اللّه، ثم قرأت : (ألم تر إلى الذين أوتوا نصيبا من الكتاب يدعون إلى كتاب اللّه ليحكم بينهم، ثم يتولى فريق منهم وهم معرضون) (سورة آل عمران : الآية ٢٣).

فترى عائشة نفسها كامرأة، تشارك فى أمور السياسة والحكم، إلى حد الخروج على رأس الجيش لقتال على، ومعها الزبير وطلحة وغيرهما من صحابة الرسول (١).

---

(١) الطبرى (٣١٠هـ) : تاريخ الأمم والملوك، الجزء الثالث، ص ٤٧٩، ٤٨١، ابن الأثير (٦٣٠هـ) : الكامل فى التاريخ، جـ ٣ ص ١٠٦ - ١٠٩، والأستاذ البهى الخولى : المرأة بين البيت والمجتمع ص ١٤٦، ١٤٧، والأستاذ سعيد الافغانى : الإسلام والمرأة، طبعة دمشق ١٩٤٥م، ص ١٠٢، ١٠٣ يقول : «وأصبحن (أمهات المؤمنين) يقصدهن من الرعية الثائرين على إمامهم ليتدخلن فى السياسة وليحلمن الإمام على تغيير خطته وإصلاح سيرته».

زوج عثمان والسياسة : ولقد كانت نائلة بنت رافضة زوج الخليفة الثالث عثمان بن عفان تشير عليه الرأى فيما يتعلق بشئون الحكم، ولم يعترض عليها أو يعرض عنها؛ بل كثيرا ما كان يجنح إلى رأيها، لأن الصواب يؤيده. ومن ذلك فقد كانت تسمع مروان بن الحكم يشير عليه برأى غير سديد، فتعارض وتشير بغيره، فيقول لها مروان : اسكتى أنت، لا شأن لك فيقول عثمان دعها، فإنها أنصح لى منك [١].

وقد كان لنائلة دور كبير ضد على بن أبى طالب رضى الله عنه، إذ أرسلت إلى معاوية بالشام قميص زوجها عثمان رضى الله عنه مخضبا بالدماء، والأطراف المبتورة من أصابعها، وشفعتها بخطاب يتضمن السياسة العامة، وأنها شاهدة على ما حدث لزوجها، وكان بتحريض من على بن أبى طالب رضى الله عنه، وقد اجتمع أكثر من خمسين ألفا من شيوخ الشام، يقسمون فيما بينهم أنهم لا يغتسلون حتى يقتلوا عليا أو تقضى أرواحهم بناء على هذا الخطاب [٢].

أنصار على من النساء : ولقد كان للخليفة الرابع على بن أبى طالب نصراء من النساء يشاركنه فى الدفاع ويمدونه بالسلاح والمال والطعام والسقاء وكن فى ذلك أنجح من الرجال لقدرتهم على الخفاء [٣].

امرأة تواجه طغيان أحد الولاة :

هم أبى نوفل قال... ثم انطلق (الحجاج) يتوذف (أى يسرع متبخترا) حتى دخل عليها (أى أسماء بنت أبى بكر) .. فقال : كيف رأيتنى صنعت بعدو

---

(١) الأستاذ البهى الخولى : المرأة بين البيت والمجتمع ص ١٤٨.

(٢) الأستاذ عبد الله عفيفى : المرأة العربية بين جاهليتها وإسلامها، الجزء الثانى، ص ١١٨، ١٢١ ومن خطاب نائلة المذكور : «أن أمير المؤمنين بغى عليه، ولو لم يكن لعثمان عليكم الإحق الولاية لحق على كل مسلم يرجى إمامته أن ينصره، فكيف وقد عرفتم قدمه فى الإسلام، إنى أقص عليكم خبره : إن أهل المدينة حصروه فى داره، وأهل مصر قد أسندوا أمرهم إلى على ومحمد بن أبى بكر وعمار بن ياسر وطلحة الزبير فأمروهم بالقتل».

(٣) الأستاذ عبد الله عفيفى : المرأة العربية بين جاهليتها وإسلامها، الجزء الثانى، ص ١٢١ - ١٢٣.

الله (يقصد قتل ولدها عبد الله بن الزبير) قالت : رأيتك أفسدت عليه دنياه وأفسد عليك آخرتك.. أما إن رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم حدثنا أن فى ثقيف كذابا ومبيرا (تقصد بالكذاب المختار بن أبى عبيد الثقفى الذى تنبأ وحورب وقتل، والمبير المهلك لكثرة قتله) فأما المكذب فرأيناه وأما المبير فلا أخالك إلا إياه قال : فقام عنها ولم يراجعها) [١].

(١) صحيح مسلم، كتاب فضائل الصحابة، باب : ذكر كذاب ثقيف ومبيرها. جـ ٤، ص ١٩٧١، رقم الحديث ٢٥٤٥، وانظر الشيخ عبد الحليم أبو شقة : تحرير المرأة فى عصر الرسالة، جـ ٢، ص ٥٧.

الفصل الثالث

الحقوق السياسية للمرأة مشكلة اجتماعية سياسية

يقرر أستاذنا الدكتور عبد الحميد متولى أن مشكلة الحقوق السياسية للمرأة ليست مشكلة دينية أو فقهية أو قانونية، وإنما هى مشكلة إجتماعية سياسية، وبنى هذا الرأى على :

١ - ليس هناك حكم من الأحكام الشرعية يحرم منح المرأة تلك الحقوق، واعتمد فى إيضاح ذلك على مناقشة أدلة المانحين والمانعين لحقوق المرأة السياسية، وسنعرض هذه المناقشة فى فصل مقبل.

٢ - إن مشكلة الحقوق السياسية للمرأة ليست مشكلة قانونية أو فقهية يتقرر فيها الحكم والرأى كما يظن بعض علماء القانون على أساس المبدأ الديمقراطى أو مبدأ المساواة.

أ - يقولون أن مما يقضى به المبدأ الديمقراطى، أن يكون للمرأة كما للرجل الحقوق السياسية؛ لأن كل فرد عاقل يجب أن يكون له قسط فى الاشتراك فى شئون الحكم.

ب - يقولون أن من الواجبات والتكاليف العامة المفروضة على المواطنين دفع الضرائب، وأمام ذلك الواجب تتساوى المرأة بالرجل، فكيف لا يكون للمرأة كما للرجل حق الموافقة على الميزانية ومراقبتها.

ويعلق استاذنا فيقول : إن المنطق إذا كان يلعب دورا كبيرا فى مجال التفسير فى القانون الخاص، فهو يقوم بدور ضعيف فيما يتعلق بالمسائل الدستورية؛ بل إنه يرى فى العقلية المنطقية خطراً وضعفاً، وأستند إلى «بارتلمى» فى التدليل على خطأ ذلك النمط من التفكير، فمثلا لم يكن حق الانتخاب وليد نظرية قانونية، وإنما هو ثمرة التطور السياسى والاجتماعى، كما أن مسألة تنظيم حق الانتخاب ليست مسألة قاعدة قانونية يستنبط منها نتائج منطقية، وإنما هى مشكلة سياسية اجتماعية فحين يريد المشرع اختيار

نوع ما من أنواع الانتخاب فليس له أن يستوحى أولا نظرية قانونية ما، وما يترتب عليها من نتائج منطقية؛ بل عليه أن ينظر إلى البيئة الاجتماعية والسياسية التى يشرع لها، وأن يرجع إلى التجارب السابقة ليتبين عظاتها، فكثيرا ما يؤدى الاستنتاج المنطقى إلى متناقضات لا تتفق والواقع العلمى فمثلا لو اتخذنا دفع الضريبة مقياسا ليبنى عليه تقرير حق الانتخاب أو غيره من الحقوق السياسية، لوجب أن يحرم من حق الانتخاب من لا يدفعون ضريبة ما، كأرباب المعاشات فى مصر، ومنهم بعض نوابغ رجال الفكر والعلم. كما أنه ما يتنافى مع مبدأ المساواة أن يسوى بين من يدفع عشرة قروش كضريبة وبين من يدفع عشرة آلاف من الجنيهات.

أن تلك النتائج لا يمكن بداهة قبولها ولم يقل أحد بها.

٣ – نزعة التقليد للبلاد الأجنبية - ويقول أستاذنا من الخطأ الكبير أن نحاول حل هذه المسألة تقليدا للبلاد الأجنبية، أو على هدى الفكرة القائلة بأن الأخذ بمبدأ منح المرأة حق الانتخاب، أو غيره من الحقوق السياسية، هو دليل على الأخذ بسنة التقدم والرقى فكثير من البلاد النامية فى أفريقيا الشرقية قد منحت المرأة حقوقا سياسية قبل بعض الدول الأوربية، ولا يمكن اعتبارها أكثر منها رقيا وتقدما.

وقد منحت المرأة حق الانتخاب فى نيوزيلاندة (سنة ١٩١٩م) وتشيكوسلوفاكيا (سنة ١٩٢٠) وبولانده (سنة ١٩٢١) ورومانيا (سنة ١٩٢٣) وتركيا (سنة ١٩٢٤) ولا يمكن أن نعد تلك البلاد أكثر تقدما من فرنسا التى لم يتقرر فيها هذا الحق للنساء إلا بعد قيام حكومة ديجول (سنة ١٩٤٥) كما لا يمكن أن تعد تلك البلاد أرقى من سويسرا التى لم يتقرر فيها هذا الحق إلا فى سنة (١٩٥٩ – ١٩٦٠م).

٤ – طبيعة الأنوثة - يعد وضعا خاطئا للمسألة أن تحل هذه المشكلة على أساس ما تقضى به طبيعة الأنوثة لدى المرأة ووظيفتها الأساسية الأمومة، ويستند أستاذنا الدكتور عبد الحميد متولى فى معالجة هذه المسألة إلى علماء

النفس، ويتبين له عدة حقائق :

أ – أن الرسالة الطبيعية للمرأة تتمثل فى الأمومة وهذه وظيفة أساسية تؤدى بها دورا عظيما فى رفع المستوى الحضارى للشعب، وتغيب المرأة فترات طويلة يحدث أثرا نفسيا سيئاً فى نفسية الطفل، ونقصا بليغا فى تكوين شخصيته، ويضعف فيه روح التعاون، ويقوى فيه نزعة العدوان. فالأمومة هى الرسالة الأولى، التى يجب على الأم تأديتها؛ لكى نضمن جيلا يمتاز بالاتزان الانفعالى والنضج العقلى.

ب – تتعرض المرأة، لعملها خارج المنزل، لتأزم نفسى يؤثر تأثيرا ضارا فى نفسيتها وشخصيتها، وقد دلت بعض الدراسات الحديثة فى الولايات المتحدة على النساء العاملات، أنهن أبعد عن الاتزان الانفعالى من الرجال.

جـ – أن منطق المرأة فى صميمه منطق العاطفة، وتلعب العاطفة دورا هاما فى نشاطها العقلى واتجاهاتها النفسية، ولذلك فهى أكثر اهتماما بالأشخاص منها بالأشياء، ومنطق الرجل بعكس ذلك، إنه يتميز بنزعته العقلية الاستدلالية.

د – إن النشاط السياسى ليس من أوجه النشاط التى تميل إليها المرأة بما فطرت عليه، فهى تميل إلى المهن الأدبية والكتابية والفنون والموسيقى والتدريس والخدمات الاجتماعية.

هـ – ينتقد بعض المفكرين فى البلاد الغربية عمل المرأة خارج بيتها : فأصبح نشاطها الاجتماعى، يجذب عنايتها أكثر من أولادها وبيتها، وأدى ذلك إلى ضعف الأسرة وضعف سلطاتها على أعضائها، كما أضعف شعور أعضائها بالإنتماء إليها.

وانتهى الأستاذ الدكتور متولى إلى أن كل ما ذكره علماء النفس وبعض المفكرين حق لا ريب فيه، ولكنه لا يصح أن يكون مبررا لاستصدار تشريع يحرم على المرأة العمل خارج المنزل، ويحرمها حقوقها السياسية، وأنه يجب أن يترك حل هذه المسألة تبعا لظروف البيئة الاجتماعية والسياسية

والاقتصادية وتيار الرأى العام ومبادئ العدالة، ويرد على بعض النقاط السابقة بما يلى :

١ – لو حرمنا على المرأة العمل فيما لا يتفق وطبيعتها فإن العدالة والمساواة تقضى أن نحرم على الرجل الاشتغال بالأعمال التى تتلاءم مع طبيعة الأنوثة.

٢ – إذا كان ما يتعارض مع رسالة المرأة خارج البيت فأكثر هذا التعارض لا يكون إلا فى بعض الأعمال التى تتغيب فيها الأم فترة طويلة من الزمن؛ كما أن لها فى بعض الحالات آثاراً بناءة.

٣ – إن هناك عدة عوامل تدفع المرأة فى العصر الحديث إلى العمل، وتختلف تلك العوامل باختلاف الأفراد والظروف ونوع الثقافة السائدة فى المجتمع، كما أن الطبيعة البشرية معقدة، فشخصية المرأة لا تخضع فقط لمقتضيات طبيعتها، بل هى تخضع أيضا للظروف الخاصة بالتطور الاجتماعى والاقتصادى فى عصرنا الحديث، ولقد عملت المرأة منذ أقدم العصور فى زراعة الأرض.

٤ – إذا كانت العاطفة لها دور كبير فى توجيه النشاط العقلى للمرأة، فإن تلك السمة لا تظهر إلا فى حالة الأنوثة الكاملة، فعوامل كثيرة تضعف روح الأنوثة لدى المرأة، كنوع العمل الذى تزاوله المرأة : وقد ترث البنت من صفات والدها أكثر مما ترثه من أمها، كما أن للسن أثره.

٥ – النساء اللائى يشتغلن بالنشاط السياسى أقلية ضئيلة، فالغالبية منهن تخلصن من أعباء الأمومة؛ لأنهن فى سن متقدمة أو أرامل أو عاقرات.

٦ – الانتقادات التى وجهها مفكرو الغرب إلى عمل المرأة خارج البيت إنما وجهت إلى المرأة فى أمريكا بوجه خاص.

٧ – الإنسان يتعصب ويتحيز لجنسه، ذكرا كان أو أنثى فالرجال فى حكمهم على المرأة يتحيزون، والمشرعون والمؤرخون والمفكرون، كما هو معروف، من الرجال.

٥ – ويقرر أستاذنا الدكتور متولى، فى تحديده للوضع الصحيح للمسألة، بأنها ليست إلا مشكلة اجتماعية سياسية. وبناء على ذلك يجب أن تحل فى ضوء ظروف البيئة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وتيار الرأى العام السائد فى زمان ما ومكان ما ومبادئ العدالة والإنصاف وضرب مثلا بالبلاد الأجنبية الغربية وبظروفها البيئية والسياسية فى فترة ما بعد الحرب العالمية الأولى، وكيف أدت تلك العوامل إلى تقرير أحد هذه الحقوق السياسية للمرأة أولها هى حق الانتخاب وحدد عاملين هامين كان لهما أثر فى اكتساب هذا الحق :

أحدهما : الدور الهام الذى قامت به المرأة فى الميدان الاقتصادى والاجتماعى فى القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، فقد أدخل هذا الأمر تغييراً على مركز المرأة فى هذين الميدانين. وكان من نتائجه أن تغير مركزها فى ميدان الحياة العامة، وحدث تغير فى مدى حقوقها السياسية.

الثانى : الحركة النسائية وما قامت به من نشر الدعاية؛ لنيل حقوقها السياسية فقد هيأت العقول لقبول تلك الفكرة، التى كانت تبدو غريبة على أذهان عدد كبير من رجال السياسة.

أما عن حق التوظف، فإن بعض الحكومات عملت على تشجيع عمل المرأة، لاسيما أيام الحروب، ففى عهد هتلر (عام ١٩٢٣م)، استبعدت المرأة فى بداية حكمه من ميادين الصناعة والتجارة؛ لتخفيف حدة البطالة بين الرجال، ثم عاد إلى فتح أبواب العمل أمام النساء حين وضع برنامج التسليح، ومن هنا يتبين أن ظروف البيئة ومقتضيات الصالح العام تقوم بدور هام فى منح أو منع المرأة من حقوقها السياسية. فلا يجب أن نقيم من الدين والشرع الإسلامى أو من التشريع الوضعى سداً أو عقبة فى طريق ما ترسمه تلك الظروف (١).

---

(١) الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى : مبادئ نظام الحكم فى الإسلام مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الحديثة ص ٤٢١ – ٤٢٤، ٨٩٨ – ٩١٠.

الفصل الرابع
مناقشة مختلف الآراء

تقسيم :

نقسم هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث :

المبحث الأول : مناقشة الرأى القائل بأن الإسلام يحرم المرأة من الحقوق السياسية.

المبحث الثانى : مناقشة الرأى القائل بأن الإسلام لا يحرم المرأة الحقوق السياسية.

المبحث الثالث : مناقشة الرأى القائل بأن مشكلة الحقوق السياسية للمرأة مشكلة سياسية إجتماعية.

المبحث الأول
الرأى القائل بأن الإسلام يحرم المرأة من الحقوق السياسية

١ - دليل القرآن :

أ - درجة الرجل ومدى قوامته على المرأة :

لكى نفهم المقصود بالدرجة والتفضيل والقوامة الواردة فى الآيات التى يستدل عليها أصحاب هذا الرأى، يتعين علينا أولا أن نتأمل سياق الآيات.

فآية درجة الرجال على النساء إنما وردت وسط آيات تتعلق بالطلاق والنكاح فيقول الله تعالى : (وإن عزموا الطلاق فإن الله سميع عليم، والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله فى أرحامهن إن كن يؤمن بالله واليوم الآخر وبعولتهن أحق بردهن فى ذلك إن أرادوا إصلاحا ولهن مثل الذى عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة والله عزيز حكيم. الطلاق مرتان فأمساك بمعروف أو تسريح بإحسان) (سورة

البقرة : الآيات ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٢٩) ويقول الماوردى فى تفسير الدرجة : «إنه فى حقوق النكاح للرجل رفع العقد دونها، ويلزمها إجابته إلى الفراش ولا تلزمه إجابتها» [١].

وتقول جماعة كبار علماء الأزهر : «للرجال عليهن درجة الرعاية والمحافظة على الحياة الزوجية وشئون الأولاد» [٢].

وأما الآية التى تقول : (ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن واسألوا الله من فضله إن الله كان بكل شئ عليما) وردت فى مسألة الميراث بشاهد الآية اللاحقة (ولكل جعلنا موالى مما ترك الوالدان والأقربون والذين عقدت أيمانكم فأتوهم نصيبهم إن الله كان على كل شئ شهيدا) (سورة النساء : الآية ٣٣) ويقول الإمام القرطبى فيها : «كانوا فى الجاهلية لا يورثون النساء ولا الصبيان، فلما ورثوا، جعل للذكر مثل حظ الأنثيين فتمنى النساء لو جعل أنصبائهن كانصباء الرجال فنزلت الآية» [٣]. وآية قوامة الرجل على المرأة تتعلق بمسائل خاصة بين الرجل وزوجة فإن تكملة الآية : (واللاتى تخافون نشوزهن فعظوهن وأهجروهن فى المضاجع واضربوهن فإن اطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا إن الله كان علياً كبيرا) (سورة النساء : الآية ٣٤) ويقول الإمام الطبرى فى تفسيرها : «إن الرجال أهل قيام على نسائهم فى تأديبهن والأخذ على أيديهن فيما يجب عليهن لله ولأنفسهم بما فضل الله به الرجال على أزواجهم من سوقهن إليهن مهورهن ونفقاتهم عليهن» [٤]. ويتضح لنا من ذلك أن هذه الآيات قاصرة على الحياة الزوجية بين الرجل والمرأة ولا يعول عليها فى

---

(١) الماوردى (٤٥٠هـ) : النكت والعيون المعروف بتفسير الماوردى تحقيق خضر محمد خضر ومراجعة عبد الستار أبو غدة، وزارة الأوقاف الكويتية، جـ ١ ص ٣٨٥.

(٢) أعضاء لجنة الخبراء بالمجلس الأعلى للشئون الإسلامية : تفسير القرآن، ملحق بمنبر الإسلام عدد ربيع آخر ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م، ص ٩٣.

(٣) القرطبى (٦٧١هـ) : الجامع لأحكام القرآن، الجزء الخامس، ص ١٦٢.

(٤) الطبرى (٣١٠هـ) : جامع البيان عن تأويل القرآن المشهور بتفسير الطبرى تحقيق محمود محمد شاكر ومراجعة أحمد محمد شاكر، طبعة دار المعارف بمصر جـ ٨ ص ٢٩، وفى نفس المعنى، القرطبى (٦٧١هـ) : أحكام القرآن، الجزء الخامس، ص ١٦٩، وابن كثير (٧٧٤هـ) : عمدة التفسير عن الحافظ ابن كثير، اختصار وتحقيق الأستاذ الشيخ أحمد شاكر، الجزء الثالث ص ١٦٤، وتفسير القرآن، المجلس الأعلى الشئون الإسلامية ص ٢١٥، ٢١٦.

حرمان المرأة من الحقوق السياسية.

ب - القرار في البيوت :

إن سياق آية : (وقرن فى بيوتكن) واضح الدلالة على خصوصية هذا الحكم بنساء النبى يقول اللّه تعالى : (يانساء النبى لستن كأحدهن النساء إن اتقيتن فلا تخضعن بالقول فيطمع الذى فى قلبه مرض وقلن قولا معروفاً. وقرن فى بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى وأقمن الصلاة وآتين الزكاة وأطعن اللّه ورسوله. إنما يريد اللّه ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا) (سورة الأحزاب : الآيتان ٣٢، ٣٣) والمعنى : يانساء النبى لستن فى الفضل والشرف كأحد من النساء، إن أردتن التقوى، فلا تتحدثن بكلام فيه طراوة وتكسر، فيطمع فيكن من فى قلبه فساد؛ وليكن قولكن قولا متعارفاً غير متكلف، وألزمن بيوتكن ولا تخرجن إلا لحاجة شرع اللّه الخروج لقضائها، ولا تظهرن محاسنكن وزينتكن للرجال إذا خرجتن، كما كانت تفعل أهل نساء الجاهلية [1] . كما أن آية الحجاب التى استدل بها المانعون لحقوق المرأة السياسية، إنما تختص أيضا بنساء النبى يقول الله عز وجل : (يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوت النبى إلا أن يؤذن لكم إلى طعام غير ناظرين إناه ولكن إذا دعيتم فادخلوا فإذا طعمتم فانتشروا ولا مستأنسين لحديث إن ذلكم كان يؤذى النبى فيستحى منكم واللّه لا يستحى من الحق وإذا سألتموهن متاعاً فاسألوهن من وراء حجاب ذلكم أطهر لقلوبكم وقلوبهن وما كان لكم أن تؤذوا رسول اللّه ولا أن تنكحوا أزواجه من بعده أبداً إن ذلكم كان عند اللّه عظيما) [2] .

---

(١) الطبرى (٣١٠هـ) : تفسير الطبرى، الجزء الثانى والعشرون، طبعة الحلبى الثانية، ص ٣، ٤، أبو بكر العربى (٥٤٣هـ) : أحكام القرآن، الجزء الثالث ص ١٥٢٢، ١٥٢٣، ١٥٢٥، المنتخب فى تفسير القرآن الكريم: للمجلس الأعلى للشئون الإسلامية ص ١١٦٩.

(٢) يروى أنس بن مالك أسباب نزولها فيقول : «فى مبتنى رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم بزينب ابنة جحش فدعا القوم فأصابوا من الطعام ثم خرجوا وبقى رهط منهم عند النبى صلى الله عليه وسلم، فأطالوا المكث، فقام النبى فخرج، وخرجت معه؛ لكى يخرجوا، حتى جاء عتبة عائشة، ثم ظن أنهم خرجوا فرجع ورجعت معه حتى إذا دخل على زينب فإذا هم جلوس لم يقوموا فرجع النبى ورجعت معه حتى إذا بلغ عتبة عائشة، وظن أنهم خرجوا فرجع ورجعت معه فاذا هم قد خرجوا فضرب النبى ﷺ بينى وبينه الستر، وأنزلت آية الحجاب، البخارى : (٢٥٦هـ) : صحيح البخارى، الجزء السابع، ص ٣٠.

(سورة الأحزاب : الآية ٥٣).

والمقصود بالحجاب في الآية هو الستر الذى تجلس خلفه المرأة المحجبة وليس لباساً تلبسه، وتستر به بدنها، والاحتجاب يعنى أن يكون حديث الرجال الأجانب لنساء النبى صلى الله علسه وسلم من وراء حجاب، فلا يرون شخوصهن، وقد أذن لهن فى الخروج للحاجة الماسة، وعندها يجب عليهن أن يغطين وجهوهن فضلا عن بقية البدن.

قال ابن قتيبة : (ونحن نقول أن الله عز وجل أمر أزواج النبى صلى الله عليه وسلم بالاحتجاب إذا أمرنا أن لا نكلمهن إلا من وراء حجاب فقال : (وإذا سألتموهن متاعا فاسألوهن من وراء حجاب) وسواء دخل عليهن الأعمى والبصير من غير حجاب بينه وبيهن. لأنهما جميعا يكونان عاصيين لله عز وجل، ويكن عاصيات لله تعالى إذ أذن لهما فى الدخول عليهن. وهذه خاصة لأزواج رسول الله صلى الله عليه وسلم كما خصصن بتحريم النكاح على جميع المسلمين) [١].

وقال القاضى عياض : (فرض الحجاب مما اختص به أزواج النبى صلى الله عليه وسلم، فهو فرض عليهن بلا خلاف فى الوجه والكفين فلا يجوز لهن كشف ذلك لشهادة ولا غيرها، ولا يجوز لهن إظهار أشخاصهن وإن كن مستترات، إلا ما دعت إليه الضرورة من الخروج للبراز.. وقد كن إذا قعدن للناس جلسن من وراء الحجاب ، وإذا خرجن حجبن وسترت أشخاصهن) [٢].

وقال المهلب : (الحجاب إنما هو فى حق أزواج النبى صلى الله عليه وسلم خاصة) [٣].

---

(١) كتاب تأويل مختلف الحديث، مطبعة الجامعات الأزهرية، سنة ١٩٦٦م، ص ٢٢٥.
(٢) شرح صحيح مسلم للنووى جـ ١٤، ص ١٥١.
(٣) فتح البارى شرح صحيح البخارى جـ ١١، ص ٢٣٧.

وقال ابن بطال : (إن نساء المؤمنين ليس عليهن من الحجاب ما يلزم أزواج النبى صلى الله عليه وسلم) [١].

ومما يدل على أن الحجاب ليس عاما قول اللّه تعالى : (قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم ذلك أزكى لهم إن اللّه خبير بما يصنعون. وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها وليضربن بخمرهن على جيوبهن ولا يبدين زينتهن إلا لبعولتهن أو آباء بعولتهن) (سورة النور الآيتان : ٣٠، ٣١) فإن الأمر للرجال والنساء بالغض من أبصارهم دلالة على ما كان جاريا وسائغا فى العهد المدنى للنبى استمراراً لما قبلة من ظهور المرأة سافرة أمام الناس تباشر وتمارس ما هو مباح لها من أعمال وتصرفات، وواجب المرأة عدم إظهارها مفاتن الجسد اتقاء للإغراء وللفتنة. وعبارة (إلا ما ظهر منها) تعنى إلا ما جرت العادة على ظهوره وعدم الحاجة والإمكان الى سترة وإخفائه (وليضربن بخمرهن على جيوبهن) لا تعنى فرض زى خاص كان مستعملا لأن الأزياء والأشكال عرضة التطور والتبدل على اختلاف الأزمنة والأمكنة، ولكن الغرض والهدف هو الدائم بعدم إظهار مفاتن الجسد. والآية تدل أيضا على أن الثياب من الزينة الظاهرة التى يجوز ابداؤها لغير الأزواج وذوى المحارم [٢].

أما قول اللّه عز وجل : (يا أيها النبى قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين وكان اللّه غفوراً رحيما) (سورة الأحزاب : الآية ٥٩) قد روى المفسرون فى نزولها، أن الفساق كانوا يتعرضون للنساء فى الليل حين يذهبن لحاجاتهن بدون تفريق بين

---

(١) فتح البارى جـ ١٣ ص ٢٤٥.

(٢) الخمر : جمع خمار، وهو غطاء أو وشاح كان النساء يتقنعن به. والجيوب : جمع جيب وهو شقوق الثوب التى تظهر عادة بعض أجزاء البدن كالصدر والظهر : ابن تيمية (٧٢٨هـ) : حجاب المرأة ولباسها فى الصلاة وغيرها، منشورات المكتب الإسلامى؛ بدمشق ١٣٨١هـ - ١٩٦١م، ص ٢٧، والأستاذ محمد عزة دروزة : المرأة فى القرآن والسنة، من ص ٢٥٦ إلى ص ٢٥٨.

الحرائر والأماء والعفيفات وغير العفيفات، وأن الآية نزلت لجعل زى خاص لحرائر المؤمنات يميزهن عن غيرهن حتى يسلمن من التعرض لهن بقول أو فعل؛ ولعل ما يؤكد ذلك ما فعله عمر بن الخطاب عندما مر بجارية مخمرة فعلاها بالدرة، وقال : يالكاع أتتشبهين بالحرائر ألقى القناع [1].

والواقع أن شمول التشريع فيها قياسى أكثر منه شكليا أى أنه يوجب على المؤمنات زيا أو مظهرا خاصا يميزهن عن غيرهن، ويمنع عنهن أذى الفساق، إذا كانت الحالة تستدعى ذلك، دون التقيد بنفس الشكل الذى كان جارياً وقت نزول الآية [2].

ومما يدل على أن الحجاب ليس عاما فعل الرسول إذ كان الفضل رديف (أى خلف) رسول اللّه فى منى بحجة الوداع فأتت أمرأة وضيئة من خثعم تستفتى النبى فى الحجة عن أبيها فأخذ الفضل ينظر إليها وتنظر إليه حتى أن النبى أخذ يصرف نظر الفضل إلى الشق الآخر، فالنبى لم ينكر على المرأة سفورها، وقصر عمله على أن يصرف نظر الفضل عنها [3].

كما أن الحجاب لم يفرض على المرأة فى الصلاة والحج[4].

وقد فهم أصحاب الرسول أن الحجاب قاصر على أمهات المؤمنين دون غيرهم فقد أرسل الرسول أحد أصحابه لإحضار زوج له - الكندية - من بلد أخرى وأذنت له أن يدخل فقال : «إن نساء الرسول لا يراهن أحد من الرجال» . وشق على أبى بكر زواج قتيله من عكرمة بن أبى جهل - وكانت

---

(١) الطبرى : تفسير الطبرى، الطبعة الثانية الحلبى، الجزء الثانى والعشرون، ص ٤٥، ٤٦، والزمخشرى (٥٣٨هـ) : الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأوقاويل، القاهرة، طبعة مصطفى محمد، ١٣٥٤ هـ - ١٩٣٥م، الجزء الثالث، ٢٤٦.

(٢) الأستاذ محمد عزة دروزة : المرأة فى القرآن والسنة، ص ٢٦١، ٢٦٢.

(٣) البخارى (٢٥٦هـ) : صحيح البخارى، الجزء الثانى، ص ١٦٣، ومسلم (٢٦١هـ) صحيح مسلم، طبعة التحرير بالقاهرة، الجزء الرابع، ص ٤٢ والصنعانى (١١٨٢هـ) : سبل السلام، الجزء الثانى، ص ١٨١.

(٤) مالك (١٧٩هـ) : الموطأ تحقيق محمد فؤاد عبد الباقى، الجزء الزول، ص ١٤٢، ٣٢٨ والشيبانى (٩٤٤هـ) : تيسير الوصول إلى جامع الأصول من أحاديث الرسول، الجزء الأول هى ٢٥٤، والجزء الثانى ص ٢٣٤ طبعة الحلبى، والأستاذ الشيخ محمد رشيد رضا : نداء الجنس اللطيف، ص ١٢٧.

ملك يمين للرسول - وأراد أبو بكر أن يرجمه فقال له عمر : ما هى من أمهات المؤمنين. ولا دخل الرسول بها، ولا ضرب عليها الحجاب، وقد برأها الله منه بالارتداد الذى ارتدت مع قومها (١) . فيفهم من قول عمر أن الحجاب قاصر على نساء الرسول (٢) .

إن الإسلام لا يفرض الحجاب والقرار فى البيوت على نساء المؤمنين (٣) . إن اللقاء بين الرجال والنساء فى ذاته ليس محرماً، بل هو جائز أو مطلوب إذا كان القصد منه المشاركة فى هدف نبيل، أو عمل صالح، أو مشروع خير، أو جهاد لازم، أو غير ذلك مما يتطلب جهودا متضافرة من الجنسين، ويتطلب تعاونا مشتركا بينهما فى التخطيط والتوجيه والتنفيذ. فى اطار الحدود التى رسمها الإسلام، ومنها :

١ - الالتزام بغض البصر من الفريقين، فلا ينظر عورة، ولا ينظر بشهوة، ولا يطيل النظر فى غير حاجة، قال تعالى : (قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم ذلك أزكى لهم إن الله خبير بما يصنعون، وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن ويحفظن

---

(١) ابن سعد (٢٣٠هـ) : الطبقات الكبرى، الجزء الثامن، ص ١٤٣، ١٤٤، ١٤٧، ١٤٨.

(٢) الطبرى (٣١٠هـ) : تاريخ الأمم والملوك، الجزء الثالث، ص ٢٦١. ولو كان اتباع الأسوة مطلوبا فى مثل هذه الحالة لما رأينا عمر نفسه، المتشدد على النساء، والمشهور بشدة التقوى والتمسك بالسنة يجرى فى عاداته على ما يخالف الحجاب كما تدل الواقعة الآتية :

بعث سلمة بن قيس برجل من قومه يخبر عمر بن الخطاب بواقعة حربية. فلما وصل ذلك الرجل الى بيت عمر قال : فاستأذنت وسلمت فأذن لى فدخلت عليه، فإذا هو جالس على مسح متكئ على وسادتين من أدم مشحوتين ليفا، فنبذ إلى بإحداهما، فجلست عليها وإذا بهوا فى صفة فيها بيت عليه ستير فقال يأم كلثوم غذاءنا فأخرجت إليه خبزة بزيت فى عرضها ملح لم يدق فقال يأم كلثوم ألا تخرجين إلينا تأكلين معنا فقالت : من هذا ؟ قالت : إنى أسمع عندك حس رجل قال نعم، ولا أراه من أهل البلد، قال فذلك حين عرفت أنه لم يعرفنى، قالت لو أردت أن أخرج إلى الرجال لكسوتنى كما كسا ابن جعفر امرأته، وكما كسا الزبير امرأته، وكما كسا طلحة امرأته، قال : وما يكفيك أن يقال أم كلثوم بنت على بن أبى طالب وامرأة أمير المؤمنين عمر ؟ فقال : كل فلو كانت راضية لأطعمتك أطيب من هذا.

(٣) الأستاذ الشيخ محمد الخضرى : تاريخ التشريع الإسلامى، مطبعة الاستقامة، ١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م، ص ٨٨، ٨٩، والشيخ كمال أحمد عون : المرأة فى الإسلام، مطبعة الشعراوى بطنطا، ١٣٧٤هـ ١٩٥٥م ص ١٢٠.

فروجهن) (سورة النور : الآيتان ٣٠، ٣١).

٢ – الالتزام من جانب المرأة باللباس الشرعي والمحتشم، الذى يغطى ماعدا الوجه والكفين، ولا يشف ولا يصف قال تعالى : (ولا يُبدين زينتهن إلا ما ظهر منها، وليضربن بخمرهن على جيهوبهن) (النور : الآية ٢١).

وقد صح عن عدد من الصحابة أن ما ظهر من الزينة هو الوجه والكفان.

٣ – الالتزام بأدب المسلمة فى كل شئ، وخصوصا فى التعامل مع الرجال.

أ – فى الكلام، بحيث يكون بعيدا عن الإغراء والإثارة، وقد قال تعالى : (فلا تخضعن بالقول فيطمع الذى فى قلبه مرض وقلن قولا معروفا) (الأحزاب : الآية ٣٢).

ب – فى المشى، كما قال تعالى : (ولا يضربن بأرجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن) (النور : الآية ٣١). وأن تكون كالتى وصفها الله بقوله : (فجاءته إحداهما تمشى على استحياء) (سورة القصص : الآية ٢٥).

جـ – فى الحركة، فلا تتكسر ولا تتمايل، كأولئك اللائى وصفهن الحديث الشريف «المميلات المائلات» ولا يصدر عنها ما يجعلها من صنف المتبرجات تبرج الجاهلية الأولى.

٤ – أن تتجنب كل ما شأنه أن يثير ويغرى من الروائح العطرية، وألوان الزينة التى ينبغى أن تكون للبيت لا للطريق ولا للقاء من الرجال.

٥ – الحذر أن يختلى الرجل بامرأة وليس معهما محرم، وقد نهت الأحاديث الصحيحة عن ذلك، وقالت : «إن ثالثهما الشيطان».

وخصوصا إذا كانت الخلوة مع أحد أقارب الزوج ومنه جاء الحديث : «إياكم والدخول على النساء»، قالوا : يارسول الله، أرأيت الحمو ؟ قال : «الحمو الموت»، أى هو سبب الهلاك، لأنه قد يجلس ويطيل الجلوس، وفى هذا خطر شديد.

٦ – أن يكون اللقاء فى حدود ما تفرضه الحاجة وما يفرضه العمل المشترك دون إسراف أو توسع يُخرج المرأة عن فطرتها الأنثوية، أو يعرضها للقيل والقال، أو يعطلها عن واجبها المقدس فى رعاية البيت وتربية الأجيال،[١] .

٢ - دليل السنة :

يستند أنصار هذا الرأى فى حرمان المرأة من الحقوق السياسية إلى أحاديث صدرت عن الرسول باعتباره حاكما مراعى فيها ظروف البيئة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والعادات والتقاليد التى كانت سائدة، فحينما وصل الرسول نبأ تولى بنت كسرى الملك قال : «لن يفلح قوم ولو أمرهم أمرأة» .

وفى موقف يحث النساء فيه على الإنفاق فى سبيل اللّه قال صلى الله عليه وسلم : «يامعشر النساء تصدقن وأكثرن الاستغفار فإنى أريتكن أكثر أهل النار فقلن : وبم يارسول اللّه ؟ قال : تكثرن اللعن وتكفرن العشير، ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم من إحداكن، قلن : وما نقصان ديننا وعقلنا يارسول اللّه ؟ قال : أليس شهادة المرأة نصف شهادة الرجل ؟ قلن بلى، قال : فذلك من نقصان عقلها، أليس إذا حاضت لم تصل ولم تصم ؟ قلن : بلى، قال : فذلك من نقصان دينها» وفى رواية عن ابن عباس : فجعلت المرأة تلقى القرط والخاتم وبلال يأخذ فى طرف ثوبه [٢] . ولقد سبق أن أشرنا إلى أن ما صدر عن رسول اللّه بمقتضى كونه إماما لا يعد تشريعا عاما أى لا

---

(١) الأستاذ الدكتور يوسف القرضاوى : فتاوى المرأة المسلمة ص ٦٥ – ٦٨، وفى ٦٣ يقول : إن إمساك المرأة فى البيت، وابقاءها بين جدرانه الأربعة لا تخرج منه اعتبره القرآن - فى مرحلة من مراحل تدرج التشريع قبل النص على حد فى الزنى المعروف - عقوبة بالغة لمن ترتكب الفاحشة من نساء المسلمين، وفى هذا يقول تعالى فى سورة النساء : (واللاتى يأتين الفاحشة من نساءكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم، فإن شهدوا فأمسكوهن فى البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلا) (سورة النساء : ١٥) فكيف يستقيم فى منطق القرآن والإسلام أن يجعل الحبس فى البيت صفة ملازمة للمسلمة المحتشمة، كأنما بهذا نعاقبها عقوبة دائمة وهى لم تقترف إثما ؟

(٢) البخارى : صحيح البخارى، القاهرة، دار الشعب، الجزء الأول، ص ٨٣، النووى (٦٧٦هـ) : صحيح مسلم بشرح النووى، مطابع دار الشعب، المجلد الأول، ص ٢٦٢، ٢٦٤ .

يعتبر مصدرا تشريعيا فى استخلاص الأحكام الدستورية فى العصر الحديث.

ويرى أستاذنا الدكتور عبد الحميد متولى أن حديث «النساء ناقصات عقل ودين». «يتنافى مع القرآن ولا يتسق مع العقل والحقائق التاريخية مما يدل على أنه حديث موضوع على رسول الله، ولو صح هذا الحديث لما ترتب عليه حرمان المرأة من الحقوق السياسية فحسب بل كان الواجب فرض الحجر عليها أو على الأقل عدم جواز تصرفها فى أموالها إلا بإذن الزوج، ولكن الإسلام قد أعترف بأهلية المرأة كاملة، فأثبت لها حق التملك وحق التصرف فى أموالهن بأنواعه المشروعة فليست الأنوثة من أسباب الحجر فى التشريع الإسلامى كما كان الشأن فى القانون الرومانى فى بعض العصور، وكما كان الشأن فى العصر الحديث فى القانون الفرنسى حتى عام ١٩٣٨م. ويضيف أستاذنا قائلا: «ولو كان صحيحا أن النساء ناقصات عقل ودين لما صح ما يذكره المؤرخون عن الخلفاء الرشدين من أنهم كانو يستشيرونهن ويعتدون بآرائهن، وكان فى مقدمتهن زوجة الخليفة عثمان بن عفان، حيث كانت تشير عليه بالرأى فى أحلك ظروف الفتنة، «ولو كان صحيحاً أن النساء ناقصات عقل ودين لما أجاز الإمام أبو حنيفة للمرأة أن تتولى القضاء فى بعض الحالات ولما أجاز لها الإمام الطبرى ذلك فى جميع الحالات، ولو كان صحيحاً أن النساء ناقصات عقل ودين لما كان منهن من دخل فى عداد الصحابة الذين عرفوا بالافتاء، ولما عرف منهن فى التاريخ الإسلامى كثير من العالمات فى الحديث والفقه والأدب وغيره». ويحتج قائلا «ثم كيف تستسيغ العقول صحة هذا الحديث، وقد كانت أول من آمن بالرسول امرأة، وهى زوجته الأولى السيدة خديجة بنت خويلد، وحين جمع القرآن رسمياً فى مصحف واحد وضع لدى إمرأة وهى حفصة إبنة عمر بن الخطاب وزوجة الرسول، وظل محفوظا لديها منذ عهد الخليفة الأول أبى بكر إلى عهد الخليفة الثالث عثمان فأخذ منها واعتمدوا عليه فى نسخ المصاحف الرسمية، التى كتبت وأرسلت إلى الأمصار، لأجل النسخ عنها، والاعتماد عليها، وكيف تستسيغ العقول صحة هذا الحديث عن نقص عقول النساء ودينهن وقد قال تعالى فى إحدى النساء هى السيدة

مريم : (وإذ قالت الملائكة يامريم إن الله اصطفاك وطهرك واصطفاك على نساء العالمين) (آل عمران : الآية ٤٢) ويختتم قائلا والواقع أن هذا الحديث لا يتفق مع روح الإسلام : مع ما صنعه من تكريم المرأة وإنقاذها مما كانت تعانيه من المذلة والهوان لدى العرب فى الجاهلية، ولدى غير العرب من الشعوب الأخرى حيث كانت تكره المرأة على الزواج بل وعلى البغاء، وحيث كانت تورث ولا ترث، وكانت تملك ولا تملك، أو كان يحجر عليها التصرف فيما تملك بدون إذن الرجل، ومما يذكر عن الرسول قوله : «ما أكرم النساء إلا كريم ولا أهانهن إلا لئيم» (١).

قطع أستاذنا إذا بعدم صحة حديث النساء ناقصات عقل ودين، ولكنى لا أتفق معه فالحديث ورد فى كتب الصحاح وبالأخص «صحيح البخارى» «وصحيح مسلم» ومن المعروف أن أئمة الحديث قد بذلوا من الطاقة والجهد فى الإسناد لتبيان الصحيح من الزائف، والضعيف من القوى، والتثبت من المتن بتعدد الرواية، ما أهلهم بحق لأن يسند إليهم علم النقد والتحقيق. وقد اعترف بذلك المنصفون من علماء الغرب والمستشرقين، مما يتعين معه عدم إنكار هذا الحديث أو الطعن فيه (٢).

والحديث له شواهد من القرآن تؤيده فالله تعالى يقول : (واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء، أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى) (سورة البقرة : الآية

---

(١) الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى : مبادئ نظام الحكم فى الإسلام ص ٨٧٩ - ٨٨٣.

(٢) الأستاذ عبد الله كنون : الحديث وقيمته العلمية والدينية، المؤتمر الثالث لمجمع البحوث الإسلامية (جمادى الآخرة - ١٣٨٦هـ أكتوبر ١٩٦٦م) ص ٧٣، ٧٤ ، وآدم متز : الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى ترجمة محمد عبد الهادى أبى ريدة، المجلد الأول، الطبعة الرابعة، مكتبة الخانجى بالقاهرة، ودار الكتاب العربى ببيروت ١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م ص ٣٥٧، ص ٣٥٨ يقول : (وقد اعتنى نقاد الحديث منذ أول الأمر بمعرفة رجال الحديث وضبط أسمائهم والحكم عليهم بأنهم ثقات أو ضعفاء، ثم نظروا فى الأساس الذى ينبنى عليه هذا الحكم، أعنى الصفات التى يجب توافرها فى المحدث الثقة، وهو ما يعرف بالجرح والتعديل، وقد أدت بهم حاجتهم إلى السند المتصل أن يتجاوز البحث فى حياة الرواة والحكم عليهم إلى عمل تاريخ كامل لهم، وهكذا وجدت تواريخ القرن الثالث الهجرى مثل تاريخ البخارى وطبقات ابن سعد.. الخ).

٢٨٢) فشهادتها على النصف تعويضا لما يشوبها من ضعف، وذلك لأن العاطفة توجه نشاطها العقلى واتجاهاتها النفسية على خلاف ما يمتاز به الرجل من نزعة عقلية منطقية، فشهادة المرأة فى غير ميدانها كالتجارة والعقود ناقصة، ولكنها كاملة فى ميدان شئونها من الولادة والرضاع، نافذة على الرجال والنساء، فى حين أن شهادة الرجل فيما يخص النساء ليست بذات موضوع [١] . أما من ناحية نقص الدين فلقد كتب الله الحيض على النساء، فنقصت عبادتهن ولا يترتب على هذا النقص لومهن؛ لأنه من أصل الخلقة، وليس هو النقص الذى يحصل به الإثم الذى يستوجب العذاب [٢] . فنقص المرأة فى عقلها ودينها على النحو الذى بيناه لا ينقص من أهليتها لتقبل الحقوق والتحمل بالالتزامات وفى التصرف فى أموالها.

إن الحديث لا يتنافى مع القرآن بل القرآن فيما بينا يؤكده. ولا يصح أن نستشهد بآية وردت فى تكريم أو كمال امرأة واحدة لنعممها على كل النساء، كما أن العقل يقبله، ويقبل نقص دين المرأة للعلة الواردة فيه، ويقبل أيضا نقص عقل المرأة لما نعرف من غلبة العاطفة عليها مما جعل شهادتها نصف شهادة الرجل. أما الاستناد إلى الشواهد التاريخية فى تكذيبه من حيث إن الإسلام اعترف بأهلية كاملة للمرأة ومن حيث أن الخلفاء الراشدين قد اعتدوا برأيها فإننا نقبل هذه الشواهد، وهى لا تتعارض مع الحديث بل تؤكد صحة ما ذهبنا إليه من أن هذا النوع من النقص لا يذهب بأهلية المرأة.

أما من ناحية سياق الحديث وهدفه فهو حث النساء على الإنفاق وجمع المال ويقول الإمام القرافى : إن جمع أموال بيت المال يصدر عن رسول الله بمقتضى إمامته لا على سبيل الفتوى والتبليغ [١] . فالحديث بسياقه وهدفه لا

---

(١) ابن القيم (٧٥١هـ) : الطرق الحكمية فى السياسة الشرعية ص ١٧٧ - ١٨٢.

(٢) النووى (٦٧٦هـ) : صحيح مسلم بشرح النووى، مطابع دار الشعب بالقاهرة، المجلد الأول، ص ٢٦٣ - ٢٦٥، وابن حجر العسقلانى (٨٥٢هـ) : فتح البارى بصحيح البخارى، طبعة الحلبى، ١٣٧٨هـ - ١٩٥٩م، الجزء الأول ص ٤٢١، والكرمانى (٦٣٠هـ) : شرح صحيح البخارى، مؤسسة المطبوعات الإسلامية، الجزء الثانى ص ١٧٠، والقسطلانى (٩٢٣هـ) : إرشاد السارى بشرح صحيح البخارى، الجزء الأول، ص ٣٤٠، ٣٤١.

يعد تشريعا عاما، أى أنه غير ملزم لنا فى العصر الحديث، ولا يعول عليه فى حرمان المرأة من الحقوق السياسية.

دليل الإجماع والتاريخ الإسلامى :

الاستناد إلى القول إن فى عصر خلفاء الراشدين، اتفاق من جميع المجتهدين على عدم تولية المرأة للولايات العامة، هذا الاتفاق لا يعد دليلا على منع المرأة من الحقوق السياسية. ذلك أن واقعة عدم تولى المرأة للولايات العامة لا يعنى أنها منعت منها، كما أن اتفاق المجتهدين من الصحابة فى السكوت لا يعد إجماعا فلا ينسب ـ على حد تعبير الإمام الشافعى ـ إلى ساكت قول [٢] . كما أن الإجماع بصفة عامة غير ملزم لنا فى العصر الحديث للأسباب الآتية :

١ – إن الإجماع قد يتغير بتغير الظروف، وهذا واضح فى بيعة كل من أبى بكر وعمر، وعثمان، وعلى.

٢ – إن السنن الدستورية لا تعد تشريعا عاما ملزما لنا فى العصر الحديث والإجماع دون السنة مرتبة فمن باب أولى ألا يكون هو الآخر كذلك.

٣ – إن الإجماع وهو يستند بالضرورة إلى دليل من القرآن أو السنة يدخل فى الجزئيات والتفصيلات، والقرآن لا يتعرض إلا للمبادئ العامة وبذلك قد يتعارض الإجماع مع روح الآيات القرآنية بصدد المبادئ الدستورية العامة علاوة على أنه يؤدى إلى الجمود، والجمود منبوذ فى التشريع الدستورى الإسلامى.

٤ – إن القرارات التى أتخذها مجتهدون مشترط فيهم شروط خاصة لا تصلح لأن تكون ملزمة لزمان ومكان غير زمانهم ومكانهم.

٥ – لقد اختلف العلماء بصدد الإجماع من حيث ماهيته، وبيان أركانه،

---

(١) القرافى : الفروق، مطبعة إحياء الكتب العربية، طبعة ١٣٤٤هـ، الجزء الأول، ص ٢٠٦.

(٢) الغزالى (٥٠٥هـ) : المستصفى فى علم الأصول؛ طبعة ١٩٣٧م، الجزء الأول، ص ١٣١.

وحجيته، والاختلاف مدعاة الشك فيه [(١)].

الحقائق التاريخية : ويشهد التاريخ الإسلامى بإسهام المرأة فيما نطلق عليه فى العصر الحديث الحقوق السياسية :

١ – لقد أسهمت المرأة فى بيعة العقبة الثانية بالعهد السياسى على نفسها وما لها بالدفاع عن مبادئ الإسلام ورسوله [(٢)].

٢ – لقد قبل الرسول مشورة زوجة أم سلمة فى موطن امتنع فيه أصحابه عن الامتثال لأمره، وكان لتنفيذ مشورتها أثر فى رجوع الأصحاب عن موقفهم [(٣)].

٣ – لقد قام عمر بن الخطاب بتعيين أمرأة هى «الشفاء بنت عبد اللّه» ولاية الحسبة فى السوق، وهى وظيفة عامة تمنع بمقتضاها الغش والتدليس والاحتكار [(٤)].

٤ – لقد كان عثمان بن عفان يستشير زوجته نائلة فى أحلك الظروف، ويؤخذ برأيها على الرغم من معارضة معاونيه لهذا الرأى [(٥)].

٥ – لقد أسهمت عائشة وأمهات المؤمنين فى عهد عثمان فى نصب الولاة

---

(١) الاستاذ الدكتور عبد الحميد متولى : مبادئ نظام الحكم فى الإسلام ص ٢٢٣ – ٢٢٧.

(٢) المرأتان هما نسيبة بنت كعب المكناه «بأمم عمارة» وأسماه بنت عمرو بن عدى والمكناه «بأم منيع» ابن سعد (٢٣٠هـ) : الطبقات الكبرى، طبعة بيروت، تحقيق إحسان عباس، الجزء الثامن، ص ٤٠٨، ٤١٢، وابن عبد البر (٤٦٣هـ) : الاستيعاب فى معرفة الأصحاب تحقيق على محمد البجاوى، مطبعة نهضة مصر، الجزء الرابع، ص ١٧٨٤، ١٩٤٩.

(٣) عبد اللّه الطبرى (٦٩٤هـ) : السمط الثمين فى مناقب أمهات المؤمنين، مطبعة الفنون، حلب، ص ١٠٩، ١١٠ «أن النبى صلى اللّه عليه وسلم ـ لما صالح أهل مكة وكتب كتاب الصلح بينه وبينهم، فلما فرغ من قضية الكتاب قال الرسول لأصحابه قوموا فانحروا ثم أحلقوا قال : فو اللّه ما قام منهم رجل. قالها : ثلاث مرات، فلما لم يقم منهم أحد دخل على أم سلمة، فذكر لها ما لقى من الناس، فقالت : أم سليمة يابنى اللّه أتحب ذلك، أخرج ولا تكلم أحدا حتى تنحر بدنك، وتدعو حالقك فيحلق، فخرج، ففعل ذلك؛ فلما رأوا ذلك، قاموا ونحروا، وجعل بعضهم يحلق بعضا».

(٤) ابن حزم : المحلى، الجزء العاشر، ص ٦٣١، والسيوطى (٩١١هـ) : تاريخ الخلفاء، المكتبة التجارية بالقاهرة، ١٩٦٩م، ص ٣٨١.

(٥) الطبرى (٣١٠هـ) : تاريخ الأمم والملوك، الجزء الثالث، ص ٣٩٧، وابن الأثير : الكامل فى التاريخ، الجزء الثالث، ص ٨٣.

وعزلهم (١) .

٦ - تزعمت أم المؤمنين عائشة المعارضة ضد إمامة على بن أبى طالب، بل إنها اتهمته بقتل عثمان، وكانت تقول : «إن عثمان قتل مظلوما، وأنا أدعوكم إلى الطلب بدمه وإعادة الأمر شورى» (٢) .

دليل القياس :

لا يعد القياس مصدراً للأحكام الشرعية الدستورية فى العصر الحديث باعتبار أنه صورة من صور الاجتهاد؛ بل صرح الإمام الشافعى بأن الاجتهاد والقياس ما هما إلا إسمان لمعنى واحد (٣) . والتشريع الدستورى فى تحديده لاختصاصات السلطات والهيئات والحقوق الأساسية والحريات يقررها إما بنص تشريعى أو عرف دستورى؛ فلا مجال لاستنباط اختصاص لإحدى السلطات أو الهيئات؛ أو استنباط حرية من الحريات، قياسا على ما قرره التشريع أو العرف من اختصاصات وحريات. كما أنه لا يجوز عقلا أن نسوى بين حالة جزئية تقع فى عصرنا الحاضر وبين حالة جزئية انقضت منذ عصر بعيد؛ لأن الأحكام الدستورية فى غالبيتها إنما هى ذات صبغة سياسية تتصل بالنظام السياسى والبيئة الفكرية والسياسية، فلا يعقل مثلا أن نقرر اليوم صلاحية أحد الأفراد لرئاسة الدولة قياسا على صلاحيته لأن يكون إماما فى الصلاة، إن استخدام القياس فى مثل هذه الأمور؛ استخدام لا يتفق مع حسن السياسة والمصلحة وتدبير الأمور، والقياس حتى فى نظر علماء الشريعة ما اعتبر دليلا إلا بكونه مظنة لتحقيق المصلحة (٤) . فإذا انتفت عنه صفة تحقيق المصلحة ـ والحالة هذه فى العصر الحديث ـ انتفت عنه صفة الدليل وتعين

---

(١) الطبرى : تاريخ الأمم والملوك، الجزء الثالث، ص ٤٣٦ .

(٢) الذهبى (٧٤٨هـ) : سير أعلام النبلاء، جزء خاص بترجمة السيدة عائشة أبى بكر الصديق، تحقيق سعيد الأفغانى، طبعة بيروت ١٣٩٠هـ، ص ٦١

(٣) الإمام الشافعى (٢٠٤هـ) : الرسالة تحقيق الاستاذ الشيخ أحمد شاكر، طبعة الحلبى، ١٩٤٠م، ص ٤٤٧ .

(٤) الأستاذ الشيخ محمد مصطفى شلبى : تعليل الأحكام، مطبعة الأزهر ١٩٤٩م ص ٣٢٧ .

عدم الاعتداد به كمصدر للأحكام الدستورية. وإن المقيس عليه إما أن يكون ثابتاً بنص فى القرآن أو السنة أو يكون ثابتاً بالإجماع، فأما الأحكام الشرعية الدستورية الثابتة بنص فى القرآن فهى نصوص تقرر مبادئ عامة كمبدأ المساواة ومبدأ الشورى. دون أن تتعرض لتنظيم الجزئيات أو تفصيلات ذلك المبدأ، فلا يجوز تبعا لذلك قياس مبدأ على مبدأ، وإن علماء الشريعة قد تعرضوا فى المسائل التى استخدموا فيها القياس فى المسائل الدستورية لجزئيات لا لمبادئ عامة، فأما السنة المستقلة التى تتعرض للجزئيات فهى كما عرضنا من قبل فى عدة مواضع لا تعد تشريعا عاما ملزما لنا فى العصر الحديث، فاذا كان المقيس عليه غير ملزم لنا فى عصرنا فلن يعقل أن يكون المقيس ملزما لنا، وأما الحكم الثابت بالإجماع فلا يعد كما سبق أن أشرنا مصدراً للأحكام الدستورية فى العصر الحديث، فلا مكان القياس القائم على الإجماع، ومن ثم يتضح لنا أن القياس لا يعد مصدراً للأحكام الدستورية الشرعية فى العصر الحديث (١).

دليل العرف:

إن عرفا جرى فى زمان ومكان معينين لا يمكن أن يعد مصدرا لاستخلاص الأحكام الدستورية الشرعية فى العصر الحديث؛ لأنه لا يكون ملزما إلا لمن عاش فى إطار هذا الزمان والمكان، فصفة الإلزام فى العرف تجعله قاعدة مطردة، يتكرر اتباعها بانتظام لشعور الأفراد بأنها واجبة الاحترام، مما يجعله فى قوة القانون، وحتى مصدرا من مصادر القانون الدستورى فى العصر الحديث. بناء على أنه من مقتضيات الصالح العام لاتفاق جمهور الناس لا جمهور المجتهدين على احترام هذه القاعدة، لأنها تحقق مصلحتهم. ولما كان العرف يتغير بتغير الزمان والمكان، فإن الأحكام المستمدة من العرف تختلف باختلاف الزمان والمكان، ولذا لا يصلح عرف

---

(١) الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى : مبادئ نظام الحكم فى الإسلام ص ٢٤٦ - ٢٤٩ و ٢٥٢ و ٢٥٣ .

سابق - بعدم تولية المرأة للولايات العامة، على فرض صحته - لأن يكون ملزما لنا ومصدراً للأحكام الدستورية فى العصر الحديث [1].

المبحث الثانى

مناقشة الرأي القائل بأن الإسلام لا يحرم المرأة من الحقوق السياسية

١ - دليل القرآن :

أ – يستند أصحاب هذا الرأى على الآية الكريمة : (ولهن مثل الذى عليهن بالمعروف) ولكن هذه الآية وردت فى سياق آيات الطلاق، كما سبق أن ذكرنا. والسياق قاصر على بيان حقوق الزوجية، ويقول الإمام الطبرى فى تفسيرها : «إن الذى على كل واحد منهما لصاحبه من ترك مضارته، مثل الذى على صاحبه من ذلك» [2].

ويقول الإمام القرطبى : «أى لهن من الحقوق الزوجية على الرجال مثل ما للرجال عليهن، ولهذا قال ابن عباس. إنى لأتزين لامرأتى كما تتزين لى.. وأن لهن من حسن الصحبة والعشرة بالمعروف على أزواجهن مثل الذى عليهن من الطاعة فيما أوجبه عليهن لأزواجهن» [3].

ويقول الإمام ابن كثير فى تفسير الآية : «قد ثبت فى صحيح مسلم عن جابر «أن الرسول قال فى حجة الوداع : فاتقوا اللّه فى النساء، فإنكم أخذتموهن بأمانة اللّه، واستحللتم فروجهن بكلمة اللّه، ولكم عليهن أن لا يوطئن فرشكم أحدا تكرهونه، فإن فعلن ذلك فاضربوهن ضرباً غير مبرح، ولهن رزقهن وكسوتهن بالمعروف... وقد سأله أحد الصحابة يارسول اللّه ما

---

(١) الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى : نفس المصدر ص ٢٥٩.

(٢) الطبرى : جامع البيان عن تأويل آى القرآن تحقيق محمود محمد شاكر ومراجعة أحمد محمد شاكر، دار المعارف، الجزء الرابع، ص ٥٣٣.

(٣) القرطبى : الجامع لأحكام القرآن، الجزء الثالث، ص ١٢٣، ١٢٤.

حق زوجة أحدنا؟ قال : تطعمها إذا أطعمت، وتكسوها إذا اكتسيت، ولا تضرب الوجه، ولا تقبح ولا تهجر إلا فى البيت، [١].

من هذا يتبين أن هذه الآية ليست دليلا على منح المرأة الحقوق السياسية.

ب - إن آية المبايعة : (يا أيها النبى إذا جاءك المؤمنات يبايعنك على ألا يشركن بالله شيئاً ولا يسرقن ولا يزنين ولا يقتلن أولادهن ولا يأتين ببهتان يفترينه بين أيديهن وأرجلهن ولا يعصينك فى معروف فبايعن واستغفر لهن الله إن الله غفور رحيم) (سورة الممتحنة : الآية ١٢) لا تعد سندا للقول بأن الإسلام يمنح مباشرة الولايات العامة بما فيها الحقوق السياسية. إنها ليست إلا عهدا من الله ورسوله قد أخذ على النساء بعدم مخالفة أحكام الله وتجنب الموبقات المهلكات التى تفشت بين العرب قبل الإسلام [٢].

وجدير بالذكر أن مبايعة الرسول للرجال تخالف مبايعته للنساء، فقد كانت مبايعة الرجال على الإسلام والجهاد، أما مبايعة النساء فقد حددتها الآية، وليس فيها ما ينص على توليهن الولايات العامة [٣].

جـ - إن الاستدلال بالآية الكريمة : (والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض) (سورة التوبة : الآية ٧١) استدلال مردود. فليس فيها ما يشير إلى مباشرة المرأة للحقوق السياسية، ولم يذهب أحد من المفسرين القدامى فى تفسيرها إلى القول بذلك.

---

(١) ابن كثير (٧٧٤هـ) : عمدة التفسير عن الحافظ بن كثير، اختصار وتحقيق الأستاذ الشيخ أحمد محمد شاكر الجزء الثانى ص ١١١.

(٢) جماعة العلماء : فتوى الأزهر، رسالة الإسلام، السنة الرابعة، العدد الثالث (يوليو ١٩٥٢م) ص ٢٨٤، والأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة : مناقشات اللجنة التحضيرية للدستور، مضبطة مجلس الأمة (فى ١٠/٥/١٩٦٧) بالجمهورية العربية المتحدة، محضر الجلسة الثلاثين ، ص ٤٠.

(٣) الطبرى : جامع البيان، طبعة الحلبى، الجزء الثامن والعشرون، ص ٧٧، والعربى (٤٥٣هـ) : أحكام القرآن، الجزء الرابع، ص ١٧٩ ، والقرطبى : الجامع لأحكام القرآن، الجزء الثامن عشر، ص ٧١و ٧٢ ، وجماعة كبار العلماء : المنتخب فى تفسير القرآن، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ص ١٥٨٥.

يقول الإمام الطبرى فى تفسير الولاية فى الآية : «إن بعضهم أنصار بعض وأعوانهم يأمرون الناس بالإيمان بالله ورسوله وبما جاء به من عند الله» [1] . ويقول الإمام القرطبى : «إن الأمر بالمعرف والنهى عن المنكر رأسها الدعاء إلى الإسلام والقتال عليه. ثم إن الأمر بالمعروف لا يليق بكل أحد، وإنما يقوم به السلطان إذا كانت إقامة الحدود إليه، والتعزيز برأيه، والحبس والإطلاق له والنفى والتغريب فينصب فى كل بلدة رجلا صالحا قويا عالما أمينا ويأمره بذلك ويمضى الحدود على وجهها من غير زيادة» [2] .

فولاية الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، لا تقتضى أن يكون الرجل والمرأة متساويين فى كل المراتب، كما لا يتساوى آحاد الرجال فى هذه المراتب، ويقول الأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة : «واتيان هذا الدليل فى تولية المرأة للقضاء هو إدخال الخلاف فى الدليل وهو نوع من المصادرة على الاستدلال»[3] . ومن ذلك يتبين لنا أن هذه الآية لا تدل على المساواة المطلقة بين الرجال والنساء فى الولايات العامة.

د – إن الاستدلال بأن القرآن قد تعرض لولاية المرأة فى رئاسة الدولة وتدبير الملك على أساس الشورى وذلك فى قصة ملكة سبأ فى سورة النمل (الآيات من ٣٢ – ٣٤)، وأن للمرأة من قوة الفراسة (إحدى بنات شعيب) والحيلة (أخت موسى) مثل ما للرجل ويتضح ذلك فى سورة القصص (الآيات ١٢ – ٢٦) فليست هذه الآيات دليلا على منح المرأة الحقوق السياسية؛ لأنها آيات مكية القصد منها التوحيد لا التشريع، علاوة على تثبيت النبى إزاء ما يلقاه من أذى قومه وعنتهم وأصرارهم على الكفر، وإعراضهم عنه، وإخباره بأن حال الأمم السابقة مع أنبيائهم كحاله، فالغرض من الآيات المستدل بها هو بيان أن

(١) الطبرى : جامع البيان، طبعة الحلبى، الجزء العاشر ص ١٧٨.

(٢) القرطبى : الجامع لأحكام القرآن، الجزء الرابع ص ٤٧.

(٣) الأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة : مناقشات اللجنة التحضيرية الدستور ص ٤.

كلا من ملكة سبأ وإمرأة فرعون قد آمنت بالله وبوحدانيته [1] . ولكنها لا تتعلق بالحقوق السياسية.

٢ - دليل السنة :

إن ما صدر عن رسول اللّه من إجازة إجارة أم هانئ لحربى صدر بمقتضى إمامته للمسلمين، ولا يعد تشريعا عاما ملزما لكل زمان ومكان. وليست الإجارة من الحقوق السياسية، ولا يجوز الاستناد إلى الأحاديث «النساء شقائق الرجال» «وكلكم لآدم وآدم من تراب» كدليل للمساواة فى مباشرة الحقوق السياسية فهذه الأحاديث لا تضع قاعدة تشريعية، وإنما تقرر حقيقة وحدة الأصل الإنسانى بين الناس، ولا يترتب عليها تقرير المساواة المطلقة بين الرجال والنساء فى تولى الولايات العامة.

٣ - دليل الإجماع السكوتى :

الإجماع الصادر فى العصور السالفة كما سبق أن أشرنا لا يعد مصدرا لاستخلاص الأحكام الدستورية الشرعية فى العصر الحديث. ولا يعدو ما صدر من المرأة فى المسجد، فى واقعة معينة متعلقة بالمهور ومعارضتها للخليفة، عن أن يكون حق كل مسلم سواء كان ذكرا أو أنثى حراً أو عبداً فى معارضة من يخالف نصا من نصوص القرآن. وإنما سكوت الصحابة كان بمثابة تقرير لهذا الحق ولا يعد إجماعا سكوتيا على مباشرة المرأة للحقوق السياسية.

موقف عائشة السياسى : إن موقف عائشة كصحابية فى موقعة الجمل، هو إجتهاد منها، ولا يعد مصدرا لاستخلاص الأحكام الدستورية الشرعية فى

---

(١) القرطبى : الجامع لأحكام القرآن، الجزء الثالث عشر، ص ١٥٤، والأستاذ الشيخ أحمد مصطفى المراغى: تفسير المراغى، الجزء التاسع عشر، ص ١٨٨، وجماعة كبار العلماء : المنتخب فى تفسير القرآن الكريم ص ١٠٤٧.

العصر الحديث، وقد كان لهذا الموقف أسباب نفسية قديمة كان مقتل عثمان سببا مباشراً لظهورها [1] .

مناقشة الرأى القائل بأن الإسلام يقرر الحقوق السياسية للمرأة ولكن المجتمع الحديث لم يتهيأ لمزاولة هذه الحقوق :

يستند أنصار هذا الرأى إلى أمرين :

أحدهما، أن الإسلام يحرم على المرأة الاختلاط بالرجال إلا فى مواطن العبادة والعلم والجهاد، ولا يتسنى للمرأة فى العصر الحديث ممارسة الحقوق السياسية الا بالاختلاط [2] .

والآخر، أن الأخلاق فى المجتمع الحديث لم ترتفع بعد إلى ممارسة هذه الحقوق مع المحافظة على تعاليم الإسلام وآدابه، إذ المرأة فى المجتمع مازالت تتغلب عليها أنوثتها لا أنسانيتها [3] .

وفى مناقشة هذا الرأى نسوق ما يذكره أستاذنا الدكتور عبد الحميد متولى نقلا عن بعض المراجع التاريخية لنبدى عليه بعض الملاحظات، فهو يذكر أن المرأة العربية قبل الإسلام كانت تختلط بالرجال فى الحياة الإجتماعية وخاصة فى مجالس العلم والأدب، وكانت فى ميادين الحروب، تحرض الرجال على خوض غمارها، وتسهم بإعداد الطعام ومدهم بالسقاء وتضميد الجروح، ولما جاء الإسلام أبقى على نظام السفور واختلاط الجنسين، فكانت المرأة فى عصر الرسول وعصر الخلفاء الراشدين والعصر الأموى تختلط بالرجال وتسهم إلى جانبهم فى مظاهر الحياة الاجتماعية المختلفة وفى ميدان

---

(١) من أهم هذه الأسباب موقف على من عائشة فى حديث الإفك إذ أشار على النبى بتطليقها قائلا : «والنساء سواها كثير» قبل أن يجرى فى الأمر تحقيق عادل، فى حين أنه وقف موقفا يختلف كل الاختلاف يوم اتهمت مارية القبطية بالتهمة التى اتهمت بها عائشة حتى أنه أثبت براءتها وقد أثار ذلك فى نفس عائشة ألما وحقداً وكان فى رأيها مجافيا للعدل والحق، ابن سعد : الطبقات الكبرى، الجزء الثامن، ص ٢١٤.

(٢) الأستاذ الدكتور مصطفى السباعى : المرأة بين الفقه والقانون ص ١٨٥؛ ١٨٦ .

(٣) الأستاذ البهى الخولى : المرأة بين البيت والمجتمع ص ١٤٤، ١٤٥ .

القتال، فكان بعضهن يشتركن أحيانا فى القتال اشتراكا فعليا.. وفى العهد العباسى أخذ العرب يتحولون عن مبدأ اختلاط الجنسين إلى نظام الفصل بينهما وفرض الحجاب على المرأة، وقد بدأ هذا الاتجاه بالخلفاء العباسيين أنفسهم، الذين أخذو بالتقليد الذى سار عليه خلفاء بنى أمية من فرض الحجاب على نسائهم وبناتهم، ثم أخذ عامة الناس فى التحول من السفور إلى الحجاب، ومن الاختلاط إلى الفصل بين الجنسين، ودعا إلى هذا التحول أسباب ثلاثة : الثقافة اليونانية التى ترجمت إلى العربية وفيها ازدراء وإخضاع للمرأة لنظام الحجاب، والتقاليد الفارسية التى تحجب المرأة، وقد كان للفرس نفوذ كبير فى العصر العباسى، وانتشار الرق الذى أجبر الناس على فرض الحجاب والفصل بين الجنسين نتيجة لعدم محافظة الزوجة على عفتها لتعدد إيماء الزوج (١) .

ونعلق على ما سبق بما يلى :

لم يرد نص صريح يقرر السفور واختلاط الجنسين؛ بل إن النصوص الواردة تخص نساء النبى بالقرار فى البيوت والحجاب دون عامة نساء المؤمنين؛ ولكن ظروف البيئة الإجتماعية فى عصر الرسول والخلفاء الراشدين، وما كان تتعرض له نساء المؤمنين من أذى المنافقين والفاسقين دعاهن إلى الحجاب والقرار فى البيوت أسوة بنساء الرسول، ولعل فى حديث أسماء بنت يزيد الأنصارية إلى رسول الله (٢) . ما يؤكد ما ذهبنا إليه إذ تذكر أن النساء

---

(١) الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى : مبادئ نظام الحكم فى الرسلام ص ٨٨٩ – ٨٩١ ويقول فى ص ٨٩٠ أخضع الخلفاء ـ بنى أمية ـ نساءهم للحجاب ويبدو أن مرد ذلك إلى أن عاصمة الأمويين كانت دمشق، التى لم تسكن مدينة عربية أنشأها العرب. وإنما كانتن مدينة لها تاريخ عريق خضعت لحكم الإغريق.. وكانت من قبل فى حكم الآشوريين، تخضع المرأة لنظام الحجاب.

(٢) تقول أسماء (وهى تكنى بأم سلمة، وهى بنت عم معاذ بن جبل، وهى من فضليات النساء ذوى العقل والرأى) إلى الرسول : «إنى رسول من ورائى جماعة نساء المسلمين كلهن يقلن بقولى، وعلى مثل رأيى، إن الله تعالى بعثك إلى الرجال والنساء، فآمنا بك وأتبعناك، ونحن معشر النساء مقصورات مخدرات، قواعد بيوت ومواضع شهوات الرجال، وحاملات أولادهم، وإن الرجال فضلوا بالجمعات وشهود الجنائز والجهاد، وإذا خرجوا للجهاد حفظنا لهم أموالهم، وربينا أولادهم، أفنشاركهم فى الأجر يارسول الله ؟ فقال الرسول : أنصرفى ياأسماء، وأعلمى من وراءك من النساء أن حسن تبعل إحداكن لزوجها، وطلبها لمرضاته، واتباعها لموافقته يعدل كل ما ذكرت للرجال، ابن عبد البر : الاستيعاب فى معرفة الأصحاب تحقيق على محمد البجاوى، مطبعة نهضة مصر، الجزء الرابع، ص ١٧٨٧ ، ١٧٨٨ .

مقصورات مخدرات وقواعد بيوت، وكان الصحابة يرون أن بقاء المرأة فى بيتها أصون لها. فعلى بن أبى طالب يكلف والدته بأن تكفى زوجته فاطمة الحاجة خارج البيت [١]. بل يصل الأمر بأحدهم، وقد اشترط على نفسه ألا يمنع زوجته الخروج للصلاة أن يقول لها : «والله إنك لتخرجين وإنى لكاره، فتقول : فامنعنى فأجلس» [٢]. ولم يمنع الرسول المرأة أن تخرج لشئون دينها ودنياها، ولعل فى حديث أسماء بنت أبى بكر زوجة الزبير بيانا وتأكيدا، وقد كانت تخرج لنقل النوى من أرض زوجها، وقد دعاها الرسول لتركب خلفه فاستحيت حتى لا تسير مع الرجال، ولا تثير غيرة زوجها [٣].

وهناك شواهد أخرى كثيرة على خروج المرأة فى صدر الإسلام، منها أن سمراء بنت نهيك الأسدية وقد أدركت رسول الله، كانت تمر فى الأسواق، وتأمر بالمعروف، وتنهى عن المنكر، وتضرب الناس على ذلك بسوط كان معها [٤]. وأن خولة بنت ثعلبة كانت توجه النصح لعمر بن الخطاب فى الطريق العام [٥].

تخلص من كل ذلك إلى أن الإسلام قد ترك أمر الحجاب والسفور والاختلاط للرجال ونسائهم يجرون فيه على ما تقتضيه المصلحة فى الزمان والمكان، لم يكن إذا الفصل بين الجنسين بنص صريح من القرآن موجه لكافة النساء أو

---

(١) ابن عبد البر : نفس المصدر، ص ١٩٨٣، ١٨٩٤.

(٢) الصحابى هو الزبير بن العوام مع عاتكة بنت زيد بن عمر، وقد احتال فجلس لها فى الطريق فى الغسى (المغرب) فلما مرت وضع يده على كفلها، فاسترجعت، ثم انصرفت إلى منزلها، وحان وقت خروجها لصلاة العشاء، فلم تخرج فقال الزبير : مالك لا تخرجين إلى الصلاة ؟ قالت فسد الناس، والله لا أخرج من منزلى، فأعلمها زوجها الأمر. ابن عبد البر : الاستيعاب فى معرفة الأصحاب ص ١٨٧٩.

(٣) تقول أسماء بنت أبى بكر : كنت أنقل النوى من أرض الزبير التى أقطعه رسول الله على رأسى وهى على ثلثى فرسخ. فقالت فجئت يوما والنوى على رأسى فلقيت رسول الله ومعه نفر من أصحابه فدعا لى ثم قال : إخ إخ، ليحملنى خلفه، فأستحييت أن أسير مع الرجال وذكرت الزبير وغيرته، قالت وكان من أغير الناس، فعرف رسول الله أنى قد أستحييت فمضى، ابن سعد : الطبقات الكبرى، الجزء الثامن، ص ٢٥٠، ٢٥١.

(٤) ابن عبد البر : الاستيعاب فى معرفة الأصحاب، الجزء الرابع، ص ١٧٦٣.

(٥) ابن عبد البر؛ نفس المصدر، ص ١٣٨١.

ببيان من السنة ولكن بلغ الأمر بأنصار الفصل بين الجنسين والحجاب بأن لجأوا - فيما يقول أستاذنا الدكتور متولى - إلى وضع الأحاديث لتأييد وجهة نظرهم، ولكن هذه الأحاديث التى يستشهد بها ليست كلها - فيما نرى - موضوعة [١] . فحديث «لا يخلون رجل بامرأة، إلا كان ثالثهما الشيطان» [٢] . حديث صحيح، وإن كان من آحاديث الآحاد وهى ظنية الثبوت فضلا عن أن هذا الحديث ظنى الدلالة، فهو يحض على عدم الاختلاء بالمرأة ولكنه لا ينهى عن الاختلاط، وهو من الترهيب والتحذير الذى يقصد بها سد ذرائع الفتن والفساد. وفى هذا الحديث يقول الأستاذ الشيخ محمد رشيد رضا : إن آداب الخلوة بالأجنبية من سد ذرائع الفتنة والفساد وهو مشروع، ويختلف باختلاف الأعصار والأمصار، وإنما الحرام ما ثبت بنص قطعى الرواية والدلالة، ومادل على طلب تركه دليل ظنى فهو مكروه، وكل رجل وامرأة أعلم بحال نفسه ونيته وحال قومه وبيئته» [٣] . ولذلك يتعين طرح هذا الحديث فى مجال الاستدلال بالأحكام الشرعية الدستورية لأن هذه الأحكام تتعلق بالنظام الأساسى للدولة، وبيان السلطات فيها وحقوق الأفراد وحرياتهم الأساسية فى الدولة ولا يعول فيها إلا على الأحاديث القطعية الثبوت والدلالة [٤] . وننتهى فى الرد على القائلين، بأن الإسلام قرر الحقوق السياسية

---

(١) من هذه الأحاديث المكذوبة ما يروى من أن رجلا خرج إلى سفر، وعهد إلى أمراته ألا تنزل من العلو إلى أسفل، وكان أبوها فى الطابق الأسفل فمرض، فأرسلت إلى الرسول تستأذنه فى النزول فقال لها : أطيعى زوجك، فدفن أبوها فأرسل إليها الرسول يخبرها أن الله قد غفر لأبيها بطاعته لزوجها) وهذا القول يتعارض مع قول الله تعالى : (ليس للإنسان إلا ما سعى) وقد ضعف الحديث. العراقى : حمل الإسفار فى تخريج ما فى الأحياء من أخبار على هامش إحياء علوم الدين للغزالى، المطبعة العثمانية، ١٣٥٢هـ - ١٩٣٣م، الجزء الثانى ص ٥٢، والحديث الثانى : «لو أمرت أن يسجد لأحد لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها من عظم حقها عليها» وبطلان هذا الحديث أثبته الإمام ابن حزم. المحلى، الجزء الحادى عشر، ص ٧٥٩ - ٧٦١، والأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى : مبادئ نظام الحكم فى الإسلام ص ٨٩٣، ٨٩٤.

(٢) الإمام البخارى : الجامع الصحيح، الجزء السابع، ص ٤٨ ، والترمذى : الجامع الصحيح، الجزء الثالث، ص ٤٨٤ .

(٣) الأستاذ الشيخ محمد رشيد رضا : نداء الجنس اللطيف ص ١٣٠ .

(٤) الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى : مبادئ نظام الحكم فى الإسلام ص ١٩٠ .

ولكن المجتمع لم يتهيأ بعد لمزاولة هذه الحقوق لأن الأخلاق فى المجتمع لم ترتفع إلى المستوى الذى يتطلبه الإسلام لمباشرة هذه الحقوق بأن تقول إن الإسلام لم يرد به نص قاطع بتقرير الحقوق السياسية لأنها جزئية من الجزئيات متروكة لظروف البيئات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية.

أما القول بأن الأخلاق فى المجتمع الحديث لم تصل إلى المستوى الخلقى الذى يتطلبه الإسلام، فيكفى أن نشير إلى أن بعض أنصار هذا الرأى قد عدلوا عنه [1].

---

(١) الأستاذ البهى الخولى : من أسس قضية المرأة فى الإسلام، مجلة الوعى الإسلامى، العدد الرابع والثلاثون، شوال ١٣٨٧ هـ - يناير ١٩٦٨ ص ٣٢، ٣٣ يقول «وعمل المرأة الاصلاحى والسياسى فى حراسة قيم المجتمع، وتنميتها، وتقويم الاتجاه العام، ومراقبة أداة الدولة، كتابه، وخطابة، ومشاركة فى الأندية، والجماعات، والمنظمات العاملة لذلك نيابية وغير نيابية.. يوسع آفاقها وصلتها بالحياه».

المبحث الثالث

مناقشة الرأى القائل بأن مسألة الحقوق السياسية للمرأة مشكلة اجتماعية سياسية

تبين لنا من مناقشة رأى المانعين والمانحين لحقوق المرأة السياسية أن كلا منهما لا يعتمد على دليل قطعى الثبوت والدلالة، وأن كل رأى إنما هو قائم على أساس من الاجتهاد، فالمسألة ليست إلا اجتهادية لا نص صريح فيها بمنع أو منح، كما أنها لا تحل فقط على أساس من اختلاف طبيعة الجنس *(Sex)* بين نوعى الإنسان.

خاتمة:

ومن هنا يتضح لنا أهمية رأى أستاذنا الدكتور عبد الحميد متولى من أن الحقوق السياسية ليست مشكلة دينية أو فقهية أو قانونية، وإنما هى مشكلة اجتماعية سياسية، يتقرر فيها الرأى تبعا للظروف الإجتماعية والسياسية والاقتصادية فى مكان وزمان ما مع مراعاة ما تقتضية قواعد العدالة ويمكن لنا ـ فى ضوء الاجتهاد ـ أن نقول :

١ - إن ما يطلق عليه الحقوق السياسية هى فى الإسلام واجب كفائى:

إن المسائل السياسية فى الإسلام من تولى رئاسة الدولة والوزراة وعضوية المجالس النيابية والوظائف العامة وحق الانتخاب وابداء الرأى فى موضوع يتعلق بشئون الدولة، هى واجب كفائى، لأنها من الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر.

وأساس كل ولاية فى الإسلام هو القدرة على أدائها ممن هو أهل لها لقيام المصلحة به، فهى تتعين على من فيه أوصافها المرعية لا على كل الناس [١].

---

(١) عز الدين عبد السلام (٦٦٠هـ) : قواعد الأحكام فى مصالح الأنام ،الجزء الأول ص ٥٠ - ٥٣ وابن تيمية (٧٢٨هـ) : الحسبة فى الإسلام طبعة المؤيد، ١٩٠٠م، ص ٦، ١٨، ٥٢، ٥٣ ، والقرافى (٦٨٤هـ) : الفروق، الجزء الثانى، ص ١٩٧.

ويقول الإمام الشاطبى عن الواجب الكفائى : «فمن كان قادراً على الولاية فهو مطالب بإقامتها. ومن لا يقدر عليها مطالب بأمر آخر وهو إقامة ذلك القادر وإجباره على القيام بها» (١) .

وقد يتحول هذا الواجب الكفائى إلى واجب عينى على شخص لا يوجد سواه - سواء كان ذكراً أو أنثى، حراً أو عبداً - تتحقق فيه كفاءة الولاية فإن لم يقم بها أجبر عليها (٢) .

٢ - واجب الزوجة الأساسى رعاية البيت :

إن المرأة تختلف عن الرجل من الناحية الفسيولوجية والنفسية، وإذا تخصصت فيما فطرت عليه من الأمومة ورعاية الولد والزوج، فإن دورها فى صنع الحضارة لا يقل عن دور الرجل ما لم يفقه (٣) . ويؤكد هذا الرأى الدكتور الكسيس كاريل فيقول : «إن المرأة تختلف عن الرجل جد الاختلاف، فكل خلية من خلايا جسمها تحمل طابع جنسها، وهذا أيضا شأن أجهزتها العضوية وعلى الأخص جهازها العصبى، إن القوانين الفسيولوچية صارمة صرامة قوانين عالم النجوم، ومن المحال الاستعاضة عنها بالرغائب البشرية. نحن مضطرون أن نقبلها كما هى. ينبغى للمرأة إنماء كفاياتها فى اتجاه طبيعتها الخاصة دون أن تحاول تقليد الرجل، إن دورها فى ازدهار الحضارة أسمى من دور الرجل وعليها ألا تتخلى عن ذلك الدور.. نحن نفضل بوجه عام أهمية وظيفة الانجاب للمرأة. فلا غنى عن هذه الوظيفة لاكتمال نموها وعلى المربين أن يراعوا الفوارق العضوية والعقلية فى الذكر والأنثى والدور الطبيعى

---

(١) الإمام الشاطبى (٧٩٠هـ) : الموافقات تحقيق الشيخ عبد الله دراز، الجزء الأول، ص ٧٧.

(٢) السيوطى (٩١١هـ) : الأشباه والنظائر ص ٤٤٥ ، والأستاذ الشيخ عمر عبد الله : سلم الوصول إلى علم الأصول، طبعة دار المعارف بالاسكندرية؛ ١٩٥٦م، ص ٤.

(٣) أبو الأعلى المودودى : الحجاب ص ٢٣٤ والأستاذ الشيخ بدر المتولى عبد الباسط : اللجنة التحضيرية للدستور، مضبطة الجلسة الحادية والثلاثين (١٩٦٧/٥/١٧) بالجمهورية العربية المتحدة ص ٥٩، والأستاذ عباس محمود العقاد : المرأة فى القرآن، طبعة دار الهلال بالقاهرة، ص ٧٣، والأستاذ الدكتور يوسف القرضاوى : فتاوى المرأة المسلمة، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م، ص ١٠٣، ١٠٤.

الخاص بكل منهما.. فبين الجنسين اختلافات لا سبيل إلى إنكارها، وينبغى أن يكون لها وزنها واعتبارها فى بناء العالم المتحضر.. والجهل بهذه الحقائق الأساسية هو الذى قاد زعماء الحركة النسوية الأولين إلى الفكرة القائلة بإمكان التسوية بين الجنسين فى التربية والتعليم والعمل والأعباء» [١] .

وإذا قارنا هذا بما يقوله الإمام البخارى : «إن اللّه تعالى خاطب عبادة بالعبادة، ولا تتهيأ إقامة لعبادة إلا بإقامة مصالح البدن، والمصالح تتعلق بخارج من البيت والداخل فيه، فلو اشتغل الرجل بمصالح خارج البيت لضاعت مصالح داخل البيت ولو اشتغل بمصالح داخل البيت لا يمكنه إحراز مصالح خارج البيت، فلم يكن بد من الجمع بين الذكر والأنثى ليقوم أحدهما بمصالح خارج البيت والآخر بمصالح داخل البيت، فجعل الرجل قيما بمصالح خارج البيت والمرأة قيمة بمصالح داخل البيت» [٢] . فإن المرأة شريكة الرجل فى الأسرة والحياة الاجتماعية، وإن العلاقة بينهما علاقة التعاون والتكامل لا التكرار والمماثلة [٣] . إن قيام المرأة المتزوجة بالعمل ليس واجبا عليها أو حقا لها، إنما هو تبرع منها [٤] . فالإسلام يوجب الانفاق للزوجة على زوجها ويوجب على المرأة رعاية ولدها وبيتها يقول اللّه تعالى : (والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف) (سورة البقرة : من الآية ٢٢٣) وبيان الرسول «الرجل راع على أهل بيته وهو مسؤول عنهم، والمرأة راعية على بيت بعلها وولده، وهى مسؤولة عنهم» [٥] .

---

(١) الأستاذ الدكتور لكسيس كاريل : الإنسان هذا المجهول ترجمة أنطون العبيدى مراجعة الدكتور مصطفى زيور، مطبوعات قسم الترجمة بوزارة التربية والتعليم ص ١١٩، ١٣١ .

(٢) محمد عبد الرحمن البخارى (٤٥٦هـ) : محاسن الإسلام ص ٤٤ .

(٣) الأستاذ الشيخ زكريا البرى، مناقشات اللجنة التحضيرية للدستور مضبطة الجلسة الثلاثين (١٩٦٧/٥/١٠) بالجمهورية العربية المتحدة ص ٢ .

(٤) الشيخ محمد أبو زهرة : حقوق المرأة ص ٨٧ مقال بمجلة لواء الإسلام شوال ١٣٨٧هـ يناير ١٩٦٨م.

(٥) متفق عليه عن عبدالله بن عمررضى الله عنهما، صحيح البخارى تحقيق مصطفى البغا جـ ٢ص ٩٠١ رقم ٢٤١٦ فى العتق، وصحيح مسلم تحقيق محمد فؤاد عبد الباقى جـ ٣ ص ١٤٥٩ رقم ١٨٢٩ فى كتاب الإمارة، فضيلة الإمام العادل.

ويشترط لتمتع المرأة المسلمة بحق تولى الوظائف العامة فى دار الإسلام الشروط التالية :

الشرط الأول : أن لا يزاحم تمتعها بهذا الحق ما هو واجب عليها.

الشرط الثانى : أن تكون فى حاجة إلى الكسب الحلال والارتزاق بهذه الوظيفة (1).

الشرط الثالث : أن يكون العمل فى ذاته مشروعا، بمعنى ألا يكون عملها حراما فى نفسه، أو مفضيا إلى إرتكاب حرام، كالتى تعمل خادما لرجل عزب، أو سكرتيرة خاصة لمدير تقتضى وظيفتها أن يخلو بها وتخلو به، أو راقصة تثير الشهوات والغرائز الدنيا، أو مضيفة فى طائرة يوجب عليها عملها التزام زى غير شرعى، وتقديم ما لا يُباح شرعا للركاب، والتعرض للخطر بسبب السفر البعيد بغير مَحْرَم، بما يلزمه من المبيت وحدها فى بلاد الغربة، وبعضها بلاد غير مأمونة، أو غير ذلك من الأعمال التى حرمها الإسلام على النساء خاصة أو على الرجال والنساء جميعا.

الشرط الرابع : أن تلتزم أدب المرأة المسلمة إذا خرجت من بيتها : فى الزى والمشى والكلام والحركة (2) . (ولا يُبْدِينَ زينتهن إلا ما ظهر منها) (سورة النور : الآية 31)، (ولا يضربن بأرجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن) (سورة النور : الآية 31) (فلا تخضعن بالقول فيطمع الذى فى قلبه مرض وقلن قولا معروفا) (سورة الأحزاب : الآية 32).

ويؤكد البحث الاجتماعى الدولى أنه من أهم الدوافع لعمل المرأة عاملين :
الأول : الضرورة الاقتصادية من ناحية المشتغلة وأسرتها.

---

(1) الاستاذ الدكتور عبد الكريم زيدان : المفصل فى أحكام المرأة، الجزء الرابع، ص ٣٠٣ - ٣٠٩.
(2) الاستاذ الدكتور يوسف القرضاوى : مركز المرأة فى الحياة الإسلامية، مكتبة وهبة، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م، ص١٦٢، ١٦٣.

الثانى : الضرورة القومية لزيادة الانتاج [1] .

والإسلام لا يمنع المرأة، التى تفقد قوامة البيت التى أو تدفعها الضرورة الاقتصادية والقومية، من العمل ولكن يلزمها أن تخرج إلى العمل بإنسانيتها أنوثتها [2] .

والأمثل للمرأة أن تعمل فيما تتهيأ له جسميا ونفسيا حتى أن أكثر الدول تطرفا فى التسوية المادية بين الذكر والأنثى تمنع المرأة من الأعمال التى لا تتفق وطبيعتها كالعمل بالتنقيب فى المحاجر.. وينتج من ذلك أن دور الدولة سيمتد إلى أن تقوم بدور الأم من توفير المؤسسات التى ترعى الأطفال، ومع هذا لن ترتقى الدولة إلى مستوى الأم فى رعاية أبنائها [3] .

٣ - المرأة ورئاسة الدولة :

لا تختار المرأة ابتداء لرئاسة الدولة؛ لقصورها عن القيام بمهامه؛ ولأنها فطرت على عدم الميل إلى الاشتغال بالأعمال السياسية كما أنها شغلت بأعباء الأمومة والزوجية، فهذا منصب يتطلب قدرة دائمة لا يعتريها ضعف، ويناط به حفظ الدين والدنيا من إقامة منار الدين وبتثبيت العباد على صراطه المستقيم ومن سياسة الأمة، ومعرفة معاقد الشريعة، وضبط الجيوش، وولاية الأكفاء، وعزل الضعفاء، ومكافحة الأشرار، والأعداء، وتصريف الأموال

---

(١) وقد يكون هناك عوامل أخرى أثبتت البحوث الاجتماعية قيمتها، وهى أن المرأة قد تخرج للعمل تحت إلحاح الضغط الانفعالى لشعورها بالوحدة والرضى عن العمل واتفاق العمل مع ميولها.

سنية خليل محمد. اشتغال المرأة وأثره فى بناء الأسرة ووظائفها (رسالة ماجستير فى الآداب فى علم الاجتماع بإشراف الاستاذ الدكتور السيد محمد بدوى، بكلية آداب الاسكندرية ١٩٦٣) ص ٣٠.

(٢) الأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة : حقوق المرأة ، مقال مجلة لواء الاسلام (١٣٨٧هـ - ١٣٧٨م) ص ٨٧ والأستاذ عباس محمود العقاد : المرأة فى القرآن، طبعة دار الهلال، ص ٧٤، ٧٥، والاستاذ الدكتور يوسف القرضاوى : فتاوى المرأة المسلمة ص ١٠٤.

(٣) الأستاذ الشيخ زكريا البرى : اللجنة التحضيرية للدستور بالجمهورية العربية المتحدة محضر الجلسة الثلاثين (١٠/٥/١٩٦٧) ص ٨، ٩ والاستاذ الشيخ محمد مصطفى شلبى : الفقه الإسلامى بين المثالية والواقعية، بحث بمجلة الحقوق التى تصدرها جامعة الاسكندرية (العددين الأول والثانى (١٩٥٩ - ١٩٦٠) ص ١٢٠، ١٢١.

وأخذها من مظانها وصرفها على مستحقيها، والرجال أقوم بهذا المنصب من النساء لأنهن ضعيفات عن تحمل أعباء الخلافة [(١)].

أما إذا انفردت إمرأة لاستعداد خاص فيها ولهبة منحها الله إياها لهذا العمل فإنه يصبح واجبا عليها تجبر على أدائه.

وإذا صارت رئيسة لدولة بالغلبة جازت رئاستها حقنا للدماء [(٢)].

٤ - المرأة والوزارة :

إن تخصصت وزارة لشئون المرأة وحماية مصالحها، فإن المرأة تختار فيها ابتداء، لأنها أهلا للقيام بمصالحها وأقدر عليها، وكذلك تصلح المرأة للوزارة التى تتطلب الشفقة والرحمة كالشئون الاجتماعية [(٣)].

٥ - المرأة والقضاء :

تصلح المرأة لقضاء الأحداث خاصة؛ لأنها أصبر على أخلاق الصبيان وأشد رأفة من الرجال، ويقول الشيخ الدكتور يوسف القرضاوى : جواز بعض الفقهاء القدامى المناصب القضائية للمرأة لا يعنى وجوبه ولزومه بل ينظر للمرأة فى ضوء مصلحة المرأة، ومصلحة الأسرة، ومصلحة المجتمع، ومصلحة الإسلام، وقد يؤدى ذلك إلى اختيار بعض النساء المتميزات فى سن معينة، للقضاء فى أمور معينة وفى ظروف معينة [(٤)]. والمرأة يصلح لها أن تتولى التحكيم [(٥)].

---

(١) الإمام القرافى : الفروق، الجزء الثانى، ص ١٩٩، محمد صديق خان : أكليل الكرامة فى مقاصد الإمامة، المطبعة الصديقة بهويال الهند ١٢٩٢هـ، ص ٥٦.

(٢) الأستاذ الشيخ أحمد إبراهيم : أحكام المرأة فى الشريعة الإسلامية، مجلة القانون والاقتصاد التى تصدرها جامعة القاهرة، السنة السادسة، ص ١٧١.

(٣) الأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة : مناقشات اللجنة التحضيرية للدستور (جلسة ٦٧/٥/١٠) ص ٤١.

(٤) مركز المرأة فى الحياة الإسلامية ص ٣١.

(٥) الإمام القرافى : الفروق ،الجزء الثانى، ص ١٩٨، والاستاذ الشيخ أحمد ابراهيم : أحكام المرأة فى الشريعة الإسلامية ص ١٨٩.

٦ - المرأة والمجالس النيابية :

عضوية المجالس النيابية للرجل والمرأة على سواء، لأن مهتما سن القوانين والأنظمة ومراقبة الحكومة (السلطة التنفيذية فى تصرفاتها وأعمالها) وهى من الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وسن القوانين يعتمد أساساً على العلم ومعرفة حاجات المجتمع وضروراته والمرأة كالرجل فى ذلك، فليس هناك ما يمنع من أن تختار المرأة لعضوية المجالس النيابية[١] .

٧ - المرأة وواجب الانتخاب :

يتمثل الانتخاب فى اختيار الأمة من ينيبون عنها فى سن القوانين ومراقبة الحكومة، فالانتخاب ما هو إلا توكيل، والمرأة فى الإسلام ليست ممنوعة أن توكيل غيرها بالدفاع عن حقوقها والتعبير عن إرادتها، وعلى المرأة وهى تباشر واجباتها نحو المجتمع أن تكون بإنسانيتها لا بأنوثتها، وعلى الدولة أن تكفل لها مراكز اقتراع خاصة تدلى فيها برأيها دون أن تمتهن فيها كرامتها[٢] .

ويشترط فى تقلد المرأة لأى ولاية أو أى عمل تقوم به خارج بيت الزوجية رضاء الزوج رعاية لحقه وحرصا على كيان الأسرة، وهو مقتضى قوامة الرجل على المرأة فى الأسرة [٣] . استنادا لقول اللّه تعالى : (الرجال قوامون على النساء) (سورة النساء : الآية ٣٤) .

---

(١) الأستاذ الدكتور مصطفى السباعى : المرأة بين الفقه والقانون ص ١٥٥، والأستاذ الدكتور يوسف القرضاوى : فتاوى معاصرة جـ ٢ ص ٣٧٢ - ٣٨٩ .

(٢) الأستاذ الدكتور مصطفى السباعى : المرأة بين الفقه والقانون ص ١٥٥ .

(٣) الإمام القرطبى : أحكام القرآن، الجزء الخامس ص ١٦٩ يقول فى تفسير القوامة فى الآية «أن يقوم بتدبيرها وتأديبها وإمساكها فى بيتها ومنعها من البروز، وأن عليها طاعته وقبول أمره ما لم تكن معصية» والأستاذ محمد عزة دروزه : المرأة فى القرآن والسنة ص ٥٤ .

الباب الخامس

مبدأ المساواة فى الديموقراطية الغربية
والنظام الماركسى



تمهيد وتقسيم :

الديموقراطية، من ناحية الأصل الذى اشتقت منه، حكم الشعب، وهى من ناحية ما تؤدى إليه، توحيد نهائى بين الحكام والمحكومين، يحس فيه المحكومون بأنهم غير متمايزين عن الحكام، فهم الذين يختارونهم بإرادتهم، وهم الذين يوجهونهم، ويراقبون أعمالهم، ويشتركون فى قراراتهم. فالحكومة حكومتهم أعنى حكومة الشعب [1] . وهى، فيما يقول، ابراهام لينكولن : "Abraham Lincoln" حكومة الشعب بالشعب ومن أجل الشعب، أى حكومة قائمة على شعب معين يختارها هذا الشعب من أجل تحقيق أهدافه ومصالحه[٢] . وجميع التعريفات تنص صراحة أو ضمنا على أن السلطة فى هذا النظام تستند إلى الشعب؛ ولكن الشعب له مدلولان : مدلول إجتماعى، وآخر سياسى. ويقصد بالمدلول الاجتماعى مجموع الأفراد الذين يقيمون على الدولة وينسبون لجنسيتها، أما الشعب السياسى فهو مجموع الأشخاص الذين يتمتعون بالحقوق السياسية أى جمهور الناخبين ومن لهم حق مباشرة السلطة السياسية. وإذا كان الشعب السياسى هو أساس السلطة، وهو الذى يباشرها فإن الغاية من مباشرة هذه السلطة هو مصلحة الشعب بأكمله أى بمدلوله الاجتماعى. فالديموقراطية حكم الشعب السياسى لصالح الشعب الإجتماعى[٣] .

إن كلا من النظامين الغربى والشرقى يستخدم لفظة الديموقراطية ليصف بها نظام حكمه، ولكن مفهوم الديموقراطية فى كلا من النظامين يختلف،

---

(1) Vedel, George : Gours de droit constitutionnel et d'institutions Politiques, 1968 - 1969, Paris, PP. 103, 104.

Hauriau, André : Cours de droit Conslitutionnel et d'institutions politiques 1967 - 1968, P. 280.

(2) Vedel : Cours de droit const,P. 105

(٣) الأستاذ الدكتور محسن خليل : النظم السياسية والقانون الدستورى، دار النهضة العربية بيروت ١٩٦٧م، ص١٦٣، ١٦٤.

فالسلطة فى الديموقراطية الغربية مستندة إلى جميع أفراد الشعب السياسى كما هو الحال فى الديموقراطية المباشرة وإلى ممثلين لهم كما هو الحال فى الديموقراطية النيابية فهى حكومة الشعب السياسى. أما السلطة فى الديموقراطية الشيوعية فهى مستندة إلى طبقة البروليتاريا باعتبارها تمثل أغلبية الشعب وصاحبة المصلحة الحقيقية لتحقيق المجتمع الشيوعى وإلى ديكتاتورية الحزب الواحد، فهى حكومة من أجل أغلبية الشعب، ولا يشترط فيها أن تكون بواسطة الشعب [1].

إن هذا الاختلاف بين النظامين يتضح لنا أشد الإيضاح إذا ما تناولنا مفهوم المساواة فى كل من النظامين، ومن ثم ينقسم بحثنا فى هذا الباب إلى فصلين :

الفصل الأول : مبدأ المساواة فى الديموقراطية الغربية.

الفصل الثانى : مبدأ المساواة فى النظام الماركسى.

---

(١) أوستن رنى : سياسة الحكم ترجمة حسن على الذنون ومراجعة الدكتور إيليا زغيب، مؤسسة فرانكين للطباعة والنشر، بغداد ١٩٦٤م، ص ٢٥٤ ، وشتنين : السلام والديموقراطية والاشتراكية، طبعة دار التقدم بموسكو ١٩٧٠م، ص ١٢، ١٣، ١٥.

الفصل الأول
مبدأ المساواة فى الديموقراطية الغربية

تمهيد وتقسيم :

يستند مبدأ المساواة فى الديموقراطية الكلاسيكية (السائدة فى العالم الغربى) على أساس أيدولوچى من المذهب الفردى الوثيق الصلة بالقانون الطبيعى، ويعزى هذا المبدأ فى نشأته إلى الثورة الفرنسية. فلزم أن نعرض لهذا المبدأ فى فرنسا، ونبين كيف نشأ وإلى أى مدى تطور.

ولما كانت كبرى الدول الديموقراطية فى العالم الغربى تواجه أزمة فى مبدأ المساواة، فتعين أن نعرض لمشكلة التفرقة العنصرية ومبدأ المساواة فى الولايات المتحدة الأمريكية.

وبناء على ما تقدم نقسم هذا الفصل إلى ثلاث مباحث :

المبحث الأول : نظرية القانون الطبيعى والمذهب الفردى.

المبحث الثانى : مبدأ المساواة فى فرنسا.

المبحث الثالث : مشكلة التفرقة العنصرية ومبدأ المساواة فى الولايات المتحدة الأمريكية.

المبحث الأول
نظرية القانون الطبيعى والمذهب الفردى

تصطبغ الفلسفة السياسية للعالم الغربى (أو العالم الذى يطلق بنفسه على نفسه العالم الحر) بأيديولوچية المذهب الفردى، فالدولة فى خدمة الأفراد، وإن كان ثمة نظام وقيود تفرض على الأفراد، فليست سوى مجرد وسيلة لتحقيق غاية هى كفالة حقوق الأفراد وحريتهم وتنمية *Développement* شخصيتهم؛

لأن للأفراد حقوقا ولدت معهم لصيقة بهم سابقة على نشأة الدولة ووجودها، وهى حقوق يتبينها الفرد بإحساسه وشعوره أى بفطرته. وإن الغاية من قيام الدولة وما تقرره من قواعد قانونية هى حماية تلك الحقوق الفردية والحريات. فالفرد غاية القانون، والقانون وسيلة لتحقيق نموه وازدهاره (١).

والدولة فى هذا النظام - فى الأصل - حارسة لا تتدخل لتحقيق ممارسة واقعية لهذه الحقوق، وتلك الحريات بمقتضى مقولة إن صالح الفرد والجماعة أن يترك الأفراد أحراراً فى مباشرة مختلف المجالات وخاصة فى المجال الاقتصادى وفقاً للمبدأ القائل «دعه يعمل دعه يمر *Laisseez Faire Laissez Passer* فالدولة لا يجوز أن يمتد سلطانها إلى حقوق الأفراد وحرياتهم إلا بمقدار ما تتطلبه الضرورة من حماية حقوق الآخرين وحرياتهم.

ولقد كانت هذه الفلسفة سائدة لدى رجال الثورة الفرنسية، وقد كشفت عنها وثيقة «إعلان حقوق الإنسان» الصادرة فى بداية عصر الثورة الفرنسية ١٧٨٩م(٢). مما سنعرض له فيما بعد.

وقد تعرضت نظرية القانون الطبيعى والمذهب الفردى لنقد كثير من علماء الفقه الفرنسى فضلا عن أنصار المذاهب ذات النزعة الاشتراكية. وتتلخص

---

(١) نجد كثيرا من الدساتير الغربية قد خصصت من بين أبوابها بابا بعنوان «حقوق الأفراد» أو «حقوق المواطنين» والدستور البلچيكى مثلا يخصص بابا بعنوان «البلچيكيون وحقوقهم» ويعد هذا اختيارا للمذهب الفردى القائل بأن المجتمع فى خدمة الأفراد بل إن الوثيقة الدولية المعروفة باسم «الإعلان العالمى لحقوق الإنسان» والصادرة عن الجمعية العامة للأمم المتحدة - بباريس - فى اليوم العاشر من ديسمبر ١٩٤٨. اعتنقت هذه الفلسفة على الرغم مما تضمنته من حقوق اقتصادية وإجتماعية. الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى : مبدأ المشروعية ومشكلة المبادئ العليا غير المدونة فى الدستور، العدد الثالث والرابع من مجلة الحقوق، جامعة الاسكندرية، السنة الثامنة (١٩٥٨م - ١٩٥٩م) ص ٢١، ٢٢.

Burdeau, Geoge : Les libertésds publiques, Paris, 1966, P. 58.

وبرتار غروتويزن : فلسفة الثورة الفرنسية، ترجمة عيسى عصفور، مطبعة وزارة الثقافة بدمشق ١٩٧٠م، ص ١٥١.

(٢) الأستاذ الدكتور محمد عصفور : الحرية فى الفكرين الديموقراطى والاشتراكى، المطبعة العالمية ١٩٦١ ص ٨ - ١١، والأستاذ الدكتور طعيمة الجرف : الحريات العامة، مطبعة الرسالة بالقاهرة، ص ١٦، ٣٠، ٣١، ٤٠.

أوجه النقد فيما يلي :

١ - إن الحقوق لا تظهر إلا في حياة الجماعة لأن الحق علاقة بين شخصين فالفرد المنعزل عن الجماعة لا يكون له حقوق لصيقة به وسابقة على وجود المجتمع والتحدث عن حقوق سبقت المجتمع هو التحدث عن شئ معدوم [١].

٢ - إن هذا المذهب ينطوى بحق على قصور يؤدى إلى الفوضى أو الاستبداد وإن تركت السلطة فى بيان الحقوق إلى ما يدعيه الفرد كانت الفوضى، وإن اسندت إلى الدولة كان السلطان المطلق المستبد.

٣ - إن هذا المذهب - كما يقول بحق. كاريه دى ماليرج - ينطوى على مجرد آراء فلسفية يستوحيها المشرعون، ولكنها لا يمكن أن تحرز قيمة قانونية، طالما أن المشرع، سواء كان دستوريا أو عاديا، لا يأخذ بها، ولا يقرها، والدستور الفرنسى فى ١٧٩١م أعطى السلطة التشريعية حق تنظيم مزاولة تلك الحقوق وبيان شروطها، فالأفراد لا يتمتعون بتلك الحقوق، إلا بعد أن يقوم المشرع العادى بذلك التنظيم وهذا البيان للحقوق.

٤ - إن هذا المذهب لا يفرض إلتزامات إيجابية على الأفراد حتى يصل الأمر إلى اعتبار البطالة حقا للفرد فلا يجوز أمره بالعمل.

٥ - إن هذا المذهب لا يفرض التزامات إيجابية على عاتق الدولة، فالدولة غير ملزمة أن تكفل التعليم المجانى لجميع المواطنين، ولا أن تقدم المساعدات أو الإعانات للمرضى والعجزى عن الكسب، ولا أن تعمل على إيجاد عمل لمن لا عمل له [٢].

إن معظم التشريعات الغربية الحديثة التى هى وليدة الشعور الحديث *La Conociance moderne* نبذت المذهب الفردى، فقد تضمنت إلزام الدولة

---

(١) ليون دوجى، التطورات العامة للقانون الخاص منذ مجموعة نابليون ترجمة ضياء الدين عارف، مكتبة نهضة الشرق، ١٩٤٣م، ص ٨٨، ٨٩.

(٢) الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى : مبدأ المشروعية ومشكلة المبادئ العليا غير المدونة فى الدستور ص ٢٣ - ٢٧.

بمحاربة البطالة، وتوفير العمل للجميع وبمحاربة الجهالة بجعل التعليم إلزاميا على الجميع، على الأقل فى مرحلة من مراحله، وبمحاربة الفقر بإعانة المرضى والعجزة ومن لا يستطيعون الكسب [١]. وسيتضح لنا ذلك جليا فى عرضنا لمبدأ المساواة فى فرنسا.

المبحث الثانى
مبدأ المساواة فى فرنسا

ينبغى علينا، قبل إيضاح مدلول المساواة فى فرنسا إبان عهد الثورة الفرنسية، وإلى أى مدى تطور، أن نعرض لنبذة تاريخية وجيزة عن هذا المبدأ فى فرنسا فى عهد النظام القديم *(l'ancien régime)*.

مبدأ المساواة فى فرنسا فى النظام القديم :

باستقراء التاريخ تبين لنا أن المجتمع الفرنسى فى ذلك الوقت كان منقسما إلى طبقات ثلاث : طبقة الأشراف، وطبقة كبار رجال الدين، وطبقة العامة.

الطبقتان الأولى والثانية كانتا تتمتعان بامتيازات قانونية وإجتماعية لا تصل إليها الطبقة الثالثة. وذلك كالإعفاء من الضرائب التى أثقلت كاهل الطبقة الثالثة لتغطية النفقات العسكرية ونفقات البلاط الملكى التى أتصفت بالإسراف [٢].

وبديهى أن مجتمعا كهذا يستحيل أن يتحقق فيه مبدأ المساواة، ولا أدل على ذلك من أن أحد ممثلى الطبقة الثالثة قال : إن الطبقات الثلاثة مثل أخوة

---

(١) الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى : مبدأ المشروعية ومشكلة المبادئ العليا غير المدونة فى الدستور ص ٢٥، ٢٦، وايموند كارفيلد كتيل : العلوم السياسية، الجزء الأول ترجمة الدكتور فاضل زكى ومراجعة الدكتور على الذنون والدكتور إيليا زغيب، مكتبة النهضة، ١٩٦٣م، ص ٢١١.

(٢) ميشيل ستيورات : نظم الحكم الحديثة ترجمة أحمد كامل ومراجعة الأستاذ الدكتور سليمان محمد الطماوى سلسلة الألف كتاب ٤٢٢، دار الفكر العربى، سنة ١٩٦٢م، ص ٢٢٥.

ثلاثة، فأجابه خطيب طبقة الأشراف قائلا «لا أخاء بين طبقة الأشراف والطبقة الثالثة؛ فالأشراف لا يريدون أن يدعوهم أبناء الأساكفة والخرازين إخوة لهم» [(١)].

وقد بذلت محاولات فى عهد لويس الحادى عشر والرابع عشر للحد من امتيازات طبقة الأشراف ورجال الدين ومع ذلك فحتى القرن السابع عشر كان الكسب الذى تحقق العامة ضئيلا، على الرغم من أنه قد اعتلى أفراد من طبقة العامة أعلى المناصب فى ميدان الخدمة العسكرية، وذلك بتدرجهم فى صفوف المجندين على الرغم مما كان يحول دون ذلك، وقد كان أحد الأسباب الجوهرية لقيام ثورة التحرير الفرنسية أن ظلت الطبقة الوسطى، وهى من العامة، على الرغم من كفاءتها دون الطبقتين الأولى والثانية [(٢)].

مبدأ المساواة فى ثورة ١٧٨٩ :

لما كانت المساواة هى المحور الذى تدور حوله ثورة التحرير ١٧٨٩م فقد تضمنت المادة الأولى من بيانها لإعلان الحقوق «أن الرجال يولدون أحراراً وهم متساوون فى الحقوق، والميزات الاجتماعية لا يمكن أن تقوم إلا للمصلحة العامة» [(٣)].

---

(١) الدكتور جوستاف لوبون : روح الثورات والثورة الفرنسية ترجمة عادل زعيتر المطبعة المصرية ١٩٥٧م، ص ٩١.

(2) Colliad, Claude Albert : Les Libertés Publiques, paris 1966.

(٣) وكان «سيس» من قبل يستبعد الامتيازات أيا كان نوعها فى مشروعه لإعلان الحقوق ففى المادة (١٥) يقرر أنه ليس القانون من غرض إلا المصلحة العامة، ولا يمكنه إذا أن يمنح امتيازاً لأى شخص كان، ويجب إلغاء الامتيازات السابقة أيا كان أصلها. ويرجع «سيس» الامتيازات إلى نوعين : الأول : إعفاء من القانون، وهذه امتيازات ظالمة ومنافية للمصلحة العامة، لأن القانون يجب أن يمنع ما هو ضار، وأن ينظم ما هو فى حاجة إلى تنظيم، وليس فى مقدوره على هذا النحو أن يقدم هذا الامتياز؛ لأنه إذا كان صالحا وجب أن يلزم جميع الناس، وإذا كان سيئا وجب إلغاؤه لأنه تعد على الحرية. والثانى : يتعلق بنشاط أو ملكة، لم ير القانون أنه يجب منعه وأنه يجب تركه حراً. وحينئذ يكون منح البعض فقط التمتع به وممارسته الحرية الفردية. كما أنه لا يمكن أن يمنح فرد حقاً مانعاً، لأن فى ذلك ضرراً للجميع من أجل فرد واحد، فجميع الامتيازات بطبيعتها ظالمة ومكروهة ومتنافية مع الهدف الأسمى لكل جماعة سياسية، حتى أن منح الامتيازات مكافأة لخدمات كبيرة للوطن يعد أمراً غير ضرورى.

Esmein: Elemcants de droit Constitionnel, Francais et comparé 2 éme tome, Paries 1921, e. 515.

ولقد وصل چان چاك روسو إلى النتيجة نفسها من قبل عن طريق آخر، حين قرر أن القانون إنما هو قواعد عامة مجردة دون أن يكون للقانون هدف خاص، وإن كان للقانون أن ينشئ امتيازات ويميز طبقات من المواطنين دون أن يكون ذلك انتهاكا لمبدأ المساواة فيقول «عندما أقول أن هدف القوانين هو دائما عام، فإننى أقصد أن القانون يعتبر الأفراد مجتمعين والأفعال على أنها مجردة، ولا يعتبر أبدأ رجلا كفرد ولا عملا على أنه خاص. وهكذا فإنه فى إمكان القانون أن يجعل طبقات متعددة من المواطنين، وأن يعلن أيضا الصفات التى تمنح الحق فى هذه الطبقات؛ ولكنه لا يمكنه أن يذكر بالإسم هؤلاء وأولئك لأن يقبلوا فى الطبقات....» [1].

ونص المادة الأولى هو اعتناق للمذهب الفردى القائم على نظرية القانون الطبيعى، فحقوق الأفراد لا يجوز المساس بها، ولا يمكن التنازل عنها، ولا تنقضى بمضى المدة، والدولة لا تتدخل لتقريب الفوارق الاجتماعية والاقتصادية بين الأفراد لتحقيق المساواة الواقعية [2].

وتضمنت المادة السادسة المساواة أمام القانون والقضاء والمساواة فى الترشيح للوظائف العامة وتضمنت المادة الثالثة عشر المساواة بقدر الثروات فى الضرائب [3]. فالمساواة القانونية وفقا لإعلان الحقوق الفرنسى تتمثل فى ضرورة حماية حقوق الأفراد وفرض الواجبات بقوة واحدة [4].

ويمكننا القول إن مبدأ المساواة أمام القانون لم يتحقق فى تلك الفترة، لأنها أبقت على امتياز الإبن الأول بالاحتفاظ بلقب الأسرة وملكيتها. كما صدرت قوانين تمنح معاشا خارجا عن المألوف لمواطن رفيع أو لأرملته [5]. وحتى

---

(١) چان چاك روسو : العقد الاجتماعى ترجمة عبد الكريم أحمد ومراجعة توفيق اسكندر ص ١١٨، ١١٩ دار سعد، مطبوعات الألف كتاب.

(٢) أزمن : القانون الدستورى الفرنسى والمقارن، الجزء الثانى، ص ٥١٣.

(٣) چورچ بيردو : الحريات للعامة، ص ٩٥.

(٤) الاستاذ الدكتور السيد الصبرى : مبادئ القانون الدستورى طبعة ١٩٤٩ بالقاهرة ص ٢٥ والأستاذ الدكتور عثمان خليل عثمان : القانون الدستورى، طبعة دار الفكر العربى، ١٩٥٥ص ١٠٥.

(٥) أزمن : القانون الدستورى الفرنسى والمقارن، الجزء الثانى، ص ٥١٦، ٥١٧، وألبير كوليا : الحريات العامة، ص ١٥٠.

نهاية القرن السابع عشر وعلى الرغم من الأخذ بمبدأ الانتخاب كوظيفة، فقد كان ثمة تمييز بين المواطنين على أساس الضريبة [1] . فهناك مواطنون عاملون ومواطنون غير عاملين وقصر حق الانتخاب على الذين يؤدون الضريبة.

وإن كان الإنصاف يقضي بأن نقول مبدأ تكافؤ الفرصة في التعليم قد تحقق في هذه الفترة بحيث أصبح التعليم حقاً لجميع المواطنين. ولكن هل تحققت المساواة الواقعية لقد تمت بعض الإجراءات، ولكن ظل حق الملكية حقاً فرديا لا يجوز المساس به [2] .

نخلص من ذلك إلى أن المساواة الواقعية القائمة على تعادل الإمكانيات والوسائل لم تتحقق إطلاقا، ولم يكن هناك إلا المساواة القانونية [3] .

المساواة بعد سنة ١٧٩٣ :

نصت المادة الأولى من ميثاق ١٤ يونيو سنة ١٨١٤م على المساواة قائلة «إن جميع الفرنسيين، أيا كانت وظائفهم أو ألقابهم أو رتبهم، متساوين أمام القانون» ولكن الميثاق نفسه يهدم فكرة المساواة التي أتى بها، إذ يقرر أن رجال الدين المسيحي لهم وحدهم حق الحصول على رواتب من الخزانة العامة، بعكس رجال الدين اليهودي، كما يعد وجود محاكم خاصة لعدة طبقات من موظفي الملك ورجال الأشراف إخلالا بمبدأ المساواة أمام القضاء [4] .

---

(١) الأستاذ الدكتور وحيد رأفت والدكتور وايت ابراهيم : القانون الدستوري، المطبعة العصرية، بمصر ١٩٣٧م، ص ٢٣٤، ٢٣٥ .

(٢) چورج بيردو : الحريات العامة ص ٩٥، ٣٤٥، ٣٤٦ .

(3) Santel Gerard : Histoire des institutions publiques depuis revolution français, Paris 1970, P. 36.

(٤) البير كوليا : الحريات العامة ١٥٢، ١٥٣ .

وعندما قامت ثورة ١٨٤٨ أعلنت المساواة والحرية والأخاء، وقد تحققت عدة تدابير عمالية تحقيقا لمبدأ المساواة [(١)].

مبدأ المساواة فى عصر الجمهورية الرابعة والخامسة :

ولكن أهم التطورات فى مبدأ المساواة هى تلك التى حدثت فى عهد الجمهورية الرابعة والخامسة والمستمرة حتى وقتنا الحاضر، وذلك بإدراج الحقوق الاجتماعية والاقتصادية، ومساواة المرأة بالرجل فى الحقوق السياسية فقد تطورت فكرة المساواة القانونية إلى مساواة واقعية تواجه الفروق الناشئة عن الفروق الفردية، وتتعلق بالجهود والفرص والمهارات، وكان ثمة تدخل من الدولة لصالح الأفراد لتحقيق مبدأ تكافؤ الفرص فى كافة المجالات [(٢)].
وقد ظلت المرأة لا تتمتع بأى حق سياسى حتى سنة ١٩٤٦ ثم تقررت لها المساواة التامة بالرجل فى كافة المجالات، ومن بينها المساواة فى الأجر [(٣)].
ولكن الظروف الاجتماعية والسياسية لم تهيئ بعد للمرأة أن تتولى مناصب رئاسة الدولة والوزارة.

---

(١) منها تقرير العقوبة المتساوية للمخالفة الواحدة، وتحديد حد أقصى لساعات العمل وتعليم الصبية. ألبير كوليا : الحريات العامة، ص ١٥٣.

(٢) چورچ بيردو : الحريات العامة ص ٣٤٨ حيث يشير إلى أن دستور ١٩٤٦ تضمن تدخل الدولة لكفالة حق العمل للأفراد ومساعدة المرضى والعجزى وتوفير المعيشة اللائقة لهم، ورعاية الأمومة والطفولة، مارسيل بيرلو : الأنظمة السياسية والقانون الدستورى طبعة ١٩٦٦ بباريس ص ٣٢، ٣٣ وأندرية هوريو : القانون الدستورى والأنظمة السياسية، باريس سنة ١٩٧٠ص ١٨٦ والأستاذ الدكتور محسن خليل : النظم السياسية والقانون الدستورى، منشأة المعارف الطبعة الثانية ١٩٧١، الجزء الأول، ص ٣١٩، ٣٢٤.

(٣) سوسن رينيه : التمييز فى مجال الوظيفة فى فرنسا المجلة الدولية للقانون المقارن عدد يناير ١٩٦٩، باريس، السنة الحادية والعشرين ص ٤٩، ٥٠، ألبير كوليا : الحريات العامة ص ١٥٧، ١٥٨.

المبحث الثالث

التفرقة العنصرية فى الولايات المتحدة الأمريكية ومبدأ المساواة

يقصد بالتفرقة العنصرية وضع قيود صارمة على مجموعة عنصرية، فتجعلها تعيش فى عزلة عن بقية العناصر الأخرى، وتقيد حركتها وحريتها وحقوقها السياسية والاجتماعية والاقتصادية [١] .

وتتمثل التفرقة العنصرية فى اتحاد جنوب أفريقيا وتعتبر السياسة الرسمية للدولة [٢] . كما تنتشر فى روديسيا، بل فى الولايات المتحدة الأمريكية، كبرى الدول الديموقراطية الغربية فى العصر الحديث. وتعد التفرقة العنصرية انتهاكا لمبدأ المساواة، وهو المبدأ الذى أعترفت به جميع الدول.

وسأقصر عرضى على بيان هذه المشكلة فى أمريكا، وسأبين كيف نشأت. وما هى مظاهر الإخلال بمبدأ المساواة فى الولايات المتحدة الأمريكية نتيجة للتفرقة العنصرية، والأساس الذى تستند إليه، وأعقد مقارنة لموقف الإسلام من هذه المشكلة، وأقارن بين المجتمع الأمريكى ومجتمع الشرع الإسلامى فى تطبيقه لمبدأ المساواة.

---

(١) الدكتور أوستن جوزيف رنى (أستاذ العلوم السياسية بجامعة الليتويز بالولايات المتحدة الأمريكية) : سياسة الحكم ترجمة الدكتور حسن على الذنون ومراجعة الدكتور إيليا زغيب ص ١٩٦ ومكتب الأمم المتحدة للإعلام : الفصل العنصرى فى جنوب أفريقيا مطبعة أطلس بالقاهرة ص ٤، والأستاذ حمدى حافظ : الملونون فى الولايات المتحدة الأمريكية، الدار القومية للطباعة والنشر، ص ٥، ٦.

(٢) ويعتبر اتحاد جنوب أفريقيا أن الفصل العنصرى من صميم سيادته الداخلية ولا سلطان للأمم المتحدة عليه فيها، ويمكن اتحاد جنوب أفريقيا البيض؛ وهم أقل من خمس تعداد الشعب، الاحتفاظ بالسلطة الحقيقية فى تصريف شئون الجمهورية وتتبع هذه السياسة، سياسة الفصل العنصرى. منذ أن اندمجت الأقلية مع جماعة الأفريكانز (الرجل الأبيض المستوطن لأفريقيا) الناطقة باللغة الهولندية والعناصر الناطقة باللغة الإنجليزية، ليشكلوا اتحاد جنوب أفريقيا حسب قانون ١٩٠٩، وفى عام ١٩٤٨ أصبح الفصل العنصرى apartheid هى السياسة الرسمية للدولة. يراجع الفصل العنصرى فى جنوب أفريقيا (نفس المرجع السابق) ص ٤، ومكتب الأمم المتحدة للإعلام : حقائق أساسية عن الأمم المتحدة نيويورك، مطبعة أبو فاضل، ص ٣٨.

نشأة المشكلة فى الولايات المتحدة الأمريكية :

إن اكتشاف القارة الأمريكية فى نهاية القرن الخامس عشر. وهجرة الرجل الأبيض الغربى، من الإنجليز والألمان، ليستعمرها، قد زاد من يقظة الاسترقاق لديه، ليستنزف خيرات هذه البلاد البكر، فجلب الرقيق من غرب أفريقيا لتخسيرهم فى أعمال زراعة الطباق وقصب السكر ومزارع القطن فى أرض الجنوب الخصبة [١] . وظل الحال فى الجنوب حتى قام الانقلاب الصناعى فى الشمال وأصبحت الحاجة ماسة إلى أيدى عاملة بأجور معتدلة لزيادة الانتاج والربح، فأعلن الشمال إلغاء الرق ليستجلب الرقيق من الجنوب ويستخدمهم فى الصناعة. ولذا يقول بحق الكسيس دو توكفيل : «لم يكن إلغاء الرق فى الولايات المتحدة لمصلحة الزنوج بل لمصلحة البيض أنفسهم» [٢] . وقامت الحرب الأهلية بين الجنوب والشمال (١٨٦١م - ١٨٦٥م) وانتهت بنصرة الشمال وإلغاء الرق رسميا فى الولايات المتحدة الأمريكية وأى منطقة خاضعة لسلطانها [٣] . بمقتضى التعديل الثالث عشر ولم يعلن مبدأ المساواة أمام القانون إلا بالتعديل الرابع عشر ١٨٦٨م فى نهاية الفقرة الأولى التى تنص على أن منع الولايات من أن تحرم أى شخص من حقه فى المساواة فى الحماية القانونية، وبمقتضى التعديلات السابقة أصبح الزنوج من مواطنى الولايات المتحدة، ولهم نفس الحقوق ونفس الحماية القانونية [٤] .

---

(١) الأستاذ العميد عبد الحميد العبادى : الإسلام والمشكلة العنصرية، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٦٩م، ص ٣٨، والأستاذ الدكتور على عبد الواحد وافى : نحو نظرية اجتماعية فى الرق ص ٧.

(٢) الكسيس دو توكفيل : الديمقراطية فى أمريكا ترجمة أمين مرسى قنديل مطبعة لجنة التأليف والنصر ١٩٦٢م، الجزء الأول، ص ٤٣٨ .

(٣) بنص التعديل الثالث عشر (تم إقراره فى عام ١٨٦٥م) بالدستور الأمريكى على ما يلى : «لن يباح فى الولايات المتحدة، أو فى أى منطقة خاضعة لسلطانها : الرق..» بروس فندلاى وايستر فندلاى : الدستور الأمريكى (النصوص الكاملة بالإنجليزية والعربية) مطبعة العالم العربى، ١٩٦٤م، ص ٢٦٠، ٢٦١ .

(٤) الاستاذ الدكتور أحمد كمال أبو المجد : الرقابة على دستورية القوانين فى الولايات المتحدة الأمريكية والإقليم المصرى، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٥م، ص ٤٠٨، ٤١١، ميشيل ستيورات : نظم الحكم الحديثة ترجمة أحمد كمال ومراجعة الأستاذ الدكتور سليمان محمد طماوى ص ١٥٧ .

ولكن الواقع التطبيقى يكشف أن التفرقة العنصرية تعيش فى كيان المجتمع الأمريكى المعاصر، ولا أدل على ذلك من مظاهر الإخلال بمبدأ المساواة.

إن التعديل الرابع عشر يمنع كل تمييز عنصرى فهو يمنع أى ولاية فى نطاق اختصاصها من حرمان أى شخص أيا كان لونه من المساواة فى طلب الحماية أمام القانون، ولكن هذا التعديل لا يقيد بأحكامه إلا الولايات، فشرط المساواة فى الحماية القانونية لا تقيد الحكومة المركزية، ولا تلزمها بمعاملة موحدة لجميع الأفراد وبضمان حماية موحدة لهم مع تجاهل أوجه التمايز أو الاختلاف كما لا تقيد المؤسسات أو الأفراد. وقد تقرر هذا الإخلال بالمساواة للمرة الأولى سنة ١٨٨٣م عندما حكمت المحكمة العليا بعدم دستورية قانون الحقوق المدنية الذى نص على عقاب من يخل بالمساواة فى المعاملة فى وسائل المواصلات وأماكن التسلية والفنادق. واستندت المحكمة فى حكمها على التعديل الرابع عشر نفسه، بحجة أنه لم ينص على حماية الزنوج من التمييز فى المعاملة إذا كان واقعا عليهم من الأفراد أو المؤسسات الخاصة، وقد قررت المحكمة الدستورية فى سنة ١٩٢٦ بإجماع قضاتها أن التعديل الخامس إنما هو قيد على سلطات الحكومة وحدها وأنه لا يقيد الأفراد (١).

إن شروط المساواة فى الحماية القانونية ليس فيه ما يلزم الولاية بأن يكون تشريعها عاما يسرى على الجميع دون تفريق ذلك أن الدولة عندما تستعمل سلطاتها البوليسية قد لا تسوى بين الزنوج والبيض بحجة أنه يحق للولاية أن تتخذ من تدابير الأمن ما تراه صالحا مناسبا للظروف وبذلك نجد مبررا لأن تلجأ لإجراءات قضائية غير عادية بالنسبة للزنوج (٢). فهى فى محاكمة الزنوج تمنع أن يكون أحد أعضاء هيئة المحلفين من

---

(١) بروس فندلاى وايستر فندلاى : الدستور الأمريكى ص ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٧٣، والأستاذ الدكتور أحمد كمال أبو المجد : الرقابة على دستورية القوانين فى الولايات المتحدة الأمريكية والأقليم المصرى المطبعة العالمية، ١٩٦٠م، ص ٤٠٥، ٤٠٦.

(٢) الأستاذ أحمد كمال أبو المجد : الرقابة على دستورية القوانين فى الولايات المتحدة الأمريكية والأقليم المصرى ص ١١.

الزنوج، مهما كانت كفاءته، بسبب اللون وحده [١].

مظاهر الاخلال بمبدأ المساواة :

يتضح الإخلال بمبدأ المساواة فى الولايات المتحدة الأمريكية فى المجالات الآتية :

١ - **حق التصويت :** قرر ضمن التعديل الخامس عشر فى الدستور الأمريكى حق الأسود فى الانتخاب، ولكن هذا الحق قيد بما جعله أقرب إلى أن يكون صوريا، ومن تلك القيود : فرض ضريبة للرؤوس على الناخبين مما يعجز عن سداده الأسود لوضعه فى مركز إجتماعى واقتصادى دون الأبيض، واشتراط التعليم وتوطن الأجداد. فضلا عن أعمال القوة والعنف التى قامت بها جماعة أنصار الرجل الأبيض أخذت تعذب كل أسود يمارس هذا الحق تعذيبا [٢]. يصل إلى تشويه أو القتل والتمثيل الجثمانى.

٢ - **حق التعليم :** تتبع معظم الولايات الجنوبية وغير الجنوبية سياسة العزل العنصرى فى مجال التعليم، فللبيض مدارسهم، وللسود مدارسهم، وليس لأسود أن يدخل مدرسة لأبيض حتى ولو تعذر وجود مدرسة للسود فى ولاية ما.

ولقد أقرت المحكمة العليا الأمريكية هذه السياسة فى عام ١٨٩٦م بمبدأ الحماية المتساوية مع الفصل بحجة أن الفصل فى حد ذاته لا يعد انتهاكا للحماية المتساوية مادامت التسهيلات المتساوية متوافرة لكل من العنصرين[٣].

---

(١) الكسيس دو توكفيل : الديمقراطية فى أمريكا، الجزء الأول ٤٣٦ واوستن رنى : سياسة الحكم ص ١٩٩، ٢٠٠ والاستاذ الدكتور أحمد سويلم العمرى : التفرقة العنصرية طبعة دار القلم، ١٩٦٤م، ص ٨٦.

(٢) جوزيف تاسمان : المحكمة العليا والتفرقة العنصرية، فى الولايات المتحدة ترجمة الأستاذ الدكتور فتحى والى، مكتبة القاهرة الحديثة ص ٤١٩.

(٣) وكان ذلك فى قضية بلسى ضد فرجسون، وقرر القضاء مبدأ الفصل مع الحماية المتساوية لا ينافى المساواة القانونية بالقول «إن الفصل فى ذاته لا يضم طائفة الزنوج بأى نوع من المهانة أو الدونية. وإذا كان فيه ظل لهذا المعنى، فذلك لا يرجع إلى القانون نفسه، وإنما يرجع إلى قيام هذا المعنى فى نفس تلك الطائفة، ومحاولتها. أضفاء هذا التفسير على القانون». وتزعم المحكمة أن الفوارق بين البيض والزنوج حقيقة

وإن عدلت هذه المحكمة عن هذا الاتجاه عام ١٩٥٤م واعتبرت العزل العنصرى فى حد ذاته إنكارا للحماية المتساوية [١] . ولكن الواقع الاجتماعى والسياسى والاقتصادى فى الولايات المتحدة لم يقبل هذا الحكم، واتخذت ضده إجراءات كثيرة منها : الالغاء المحلى برفض مجالس المدارس المحلية التخلى عن سياسة العزل، وإعطاء كل ولاية حق إغلاق مدارسها العامة جملة واحدة، ومنح معونات للطلبة البيض للتمكن من الدراسة فى المدارس الخاصة بهم [٢] . وننتهى إلى القول بأنه مازال الفصل العنصرى قائماً حتى الآن فى مجال التعليم بين الزنوج والبيض.

٣ - **حق السكنى :** حرم الزنوج من الفرص المتكافئة مع البيض بالمواثيق الشائعة بين البيض والمسماة «بمواثيق المنع»، وهى اتفاقات بين الملاك البيض أنفسهم يقررون فيها منع بيع أو تأجير دورهم للزنوج. ولقد قررت المحكمة العليا فى الولايات المتحدة فى ١٩٤٨م أن تلك الاتفاقات غير مشروعة وغير قابلة للتنفيذ. وعلى الرغم من أن مواثيق المنع قد فقدت إلزامها القانونى فإن لها بين البيض إلزاماً إجتماعياً وأدبيا ويطلقون عليها «اتفاقات جنتلمان أو التزامات شرف» وهى تفوق فى سريانها وانتشارها الإلزام القانونى [٣] .

٤ - **حق العمل :** حرم الزنوج بغض النظر عن قدراتهم وكفاءتهم من الأعمال ذات الدخل المرتفع بسبب أصلهم ولونهم، وقد بذلت محاولات

= اجتماعية ليس من مهمة القانون أو القضاء أن يسعى إلى إزالتها مصطدما بالشعور الجماعى العام، نقلا عن الأستاذ الدكتور أحمد كمال أبو المجد : الرقابة على دستورية القوانين فى الولايات المتحدة الأمريكية والأقليم المصرى ص ٤١٣ . وجوزيف تاسمان : المحكمة العليا والتفرقة العنصرية فى الولايات المتحدة ص ٦٤ .

(١) الأستاذ أحمد كمال أبو المجد : الرقابة على دستورية القوانين فى الولايات المتحدة الأمريكية والإقليم المصرى ص ٤١٨ .

(٢) الكسيس دو توكفيل : الديمقراطية فى أمريكا، الجزء الأول، ص ٤٣٦، وأوستن رنى : سياسة الحكم ص ٢٥١، ٢٥٤ .

(٣) أوستن رنى : سياسة الحكم ص ٢٠٤، ٢٠٥ والأستاذ الدكتور أحمد كمال أبو المجد : الرقابة على دستورية القوانين فى الولايات المتحدة الأمريكية والإقليم المصرى ص ٤٩٩، ٤١٠ .

لاستصدار قوانين التطبيق العادل للاستخدام والتوظف، ولم تكلل بالنجاح، وأنشئت في نيويورك في عام ١٩٤٥ لجنة لبحث التظلمات التي تقوم على أساس التفرقة العنصرية في التعيين في الوظائف وكان من سلطتها إصدار أوامر «التوقف والكف»، ولكن هذه الأوامر لم تكن مصحوبة بالجزاء الجنائي والمالي الرادع)، ولم تحظى بقبول من جميع الولايات مما أفقدها قيمتها وحال دون استمرارها [١].

٥ - **الخدمات والمرافق العامة :** حاول البيض منذ القديم حرمان الزنوج من الانتفاع بالمرافق العامة التي ينتفع بها البيض في شتى المجالات نفسها، للقاعدة (الحماية المنفصلة - المتساوية)، ثم اعتبرت هذه القاعدة إخلالا بالتعديل الرابع عشر في الدستور الأمريكي، الذي مع ذلك يقيد، كما سبق أن قلنا، بأحكامه الولايات دون الحكومة المركزية أو الأفراد والمؤسسات، لذلك فالشركات الخاصة والمؤسسات تنص في لوائحها على سياسة التمييز العنصري، فبعض الفنادق لا تسمح للنزول فيها إلا للخاصة فتحرم الزنوج والملونون النزول فيها، ولو كان الأسود أو الملون رئيس دولة، أي أن المؤسسات والشركات والأفراد تحتفظ بحقها في رفض الخدمة لأي فرد ثم تمتنع فقط عن تقديم تلك الخدمة للزنوج. ومازالت هذه السياسة قائمة في الولايات الأمريكية على الرغم من صدور تشريعات في بعض الولايات المتحدة تنص صراحة على تحريم التمييز العنصري [٢].

ونخلص إلى موافقة كوشمان فيما يقول «ليس من السهل وضع هذه القوانين موضع التنفيذ إذا كان رأى المجتمع وشعوره لا يستنكر هذا التمييز»[٣]. وأن ما ورد من نماذج لمساواة الزنوج بالبيض هي

---

(١) أوستن رنى : نفس المرجع ص ٢٠٥، ٢٠٦ والدكتور مارتن لوثر كنج : لماذا نفذ صبرنا ترجمة عديلة حسن مياس ومراجعة مصطفى حبيب، مطابع سجل العرب بالقاهرة ١٩٦٧م، ص ٢٤.

(٢) الكسيس دو توكفيل : الديمقراطية في أمريكا الجزء الأول ص ٤٣٦، وأوستن رنى : سياسة الحكم ص ٢٠٦، ٢٠٧.

(٣) نقلا عن أوستن رنى : نفس المصدر ص ٢٠٨.

رمز فحسب للتستر على التمييز العنصرى القائم فعلا [1].

مبررات التفرقة العنصرية في أمريكا :

يرى أنصار الرجل الأبيض أن الزنوج أدنى من البيض ذكاء وخلقه وخلقاً واستقرارا ونضوجاً، وإذا ما وضع الزنجى فى مكانه الصحيح - بقيامه بالأعمال الوضيعة التى لا غنى للمجتمع عنها - فإنه يؤدى دوره المفيد فى المجتمع. أما إذا لم يوضع وضعه الصحيح فاشترك فى التصويت، وتولى الوظائف العامة، فانحطاطه الموروث سيهوى بالمجتمع كله إلى الحضيض. كما أعتبر الزواج المتبادل بين الزنوج والبيض يؤدى إلى أطفال يقوضون مجتمع الغرب وحضارته [2].

وقد استندوا فى تبرير فكرة استعلاء الجنس الأبيض إلى الإنجيل، فالجنس الأسود من نسل كنعان، ومن المقدر له أن يكون خادما : «قال نوح : ملعون هو كنعان وسوف يكون خادما لأخوته» [3].

ودافع مونتسكيو عن استعباد الأبيض للأسود فقال : «إن اللّه - جلت قدرته - لأحكم من أن يضع روحا، وروحا طيبا، فى جسم حالك السواد» [4].

---

(١) الدكتور مارتن لوثر كنج : لماذا نفذ صبرنا ص ٣٦، ٣٧ ورد قوله : «إذا كان الزنجى يصبوا إلى التفاخر بجنسه، فمن اليسير إرضاؤه عن طريق الرمزية، فهناك مثلا راف بانش الزنجى الذى صعد إلى مركز مرموق يضفى قدراً من المجد يكفى لإرضاء خيلاء عشرين مليونا من الزنوج، كذلك عن طريق الرمزية يمكن إرضاء الملونين بأن يعين من بينهم قاض هنا، ومدير أعمال هناك، وآخر فى مركز يؤهله لمنصب وزير، وطالب يلحق بإحدى الجامعات - ولو احتاج الأمر لأن يحرسه رجال الجيش - وإلحاق ثلاثة أطفال من السود بالمدارس الثانوية فى مدينة كبرى. كل تلك النماذج كانت تضليلا للزنوج باعتبارها رمزاً على مساواتهم بالبيض والتستر على التمييز العنصرى القائم فعلا» ويراجع الدكتور سيمونز : لون البشرة وأثره فى العلاقات الإنسانية ترجمة على عزت الأنصارى ومراجعة الدكتور عبد العزيز كامل مطبعة دار الكتاب بمصر ١٩٦٤م، ص ٤٦ يقول «إن تصفية المسألة العنصرية فى الولايات المتحدة لا تزال بعيدة المنال».

(٢) أوستن رنى : سياسة الحكم، ص ١٩٧، ١٩٨.

(٣) الكتاب المقدس : سفر التكوين : الإصحاح التاسع : ٢٦ مطبعة عنبر ١٩٦٦ ص ١٥ الأمم المتحدة للإعلام : أسئلة وأجوبة عن سياسة التفرقة العنصرية، مطبعة أطلس، القاهرة، ص ٤، ٥.

(٤) مونتسكيو (١٧٥٥م) : روح الشرائع ترجمة عادل زعيتر، الجزء الأول، الباب الخامس عشر، الفصل الخامس، ص ٣٥٤.

ويقول «لونج» (١٧٧١م) عن الزنوج «إنهم أقل جميع الأجناس البشرية المكتشفة حتى يومنا هذا قدرة على التفكير والتصرف» [١] . ويرجع الكسيس دوتوكفيل أساس الرق إلى خاصية الجنس الأسود، وهى التى تستديم تقاليد الرق، وأن هذه الوصمة العالقة به إلى الأبد ستنتقل إلى ذراريه جميعا [٢] .

الإسلام والتفرقة العنصرية :

الإسلام لا يبدأ قضية المساواة الإنسانية من مستوى البشرة . وأنما يبدؤها من مستوى الخلق والوجود نفسه؛ فيوحد بين الأصل الإنسانى كله . يقول اللّه تعالى : (يا أيها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها، وبث منها رجالا كثيراً ونساء، واتقوا اللّه الذى تساء لون به والأرحام إن اللّه كان عليكم رقيبا) (سورة النساء : الآية الأولى) ويسمى الإسلام التفرقة العنصرية بكل مظاهرها جاهلية، فيقول الرسول فى إحدى خطبه «يا أيها الناس : إن اللّه قد أذهب عنكم عيبة (كبر وتجبر) الجاهلية وتعظمها بآبائها، فالناس رجلان : رجل بر تقى كريم على اللّه، وفاجر شقى هين على اللّه، والناس بنو آدم وخلق اللّه آدم من تراب، ثم تلى قول اللّه عز وجل : (يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند اللّه أتقاكم) [٣] . (سورة الحجرات : من الآية ١٣) .

ودعوة الإسلام موجهة إلى الناس جميعا، فاللّه يخاطب رسوله بأن يقول : (يا أيها الناس إنى رسول اللّه إليكم جميعا) (سورة الأعراف : الآية ١٥٨)

وتبدء المساواة فى الإسلام بعقيدة واحدة للجميع، يقول الرسول : «بعثت إلى الناس كافة، الأحمر والأسود» [٤] . فهو ليس رسولا إقليميا ولا عنصريا . وليس

---

(١) كينت ليتل : العرق والمجتمع من مجموعة (العرقية إزاء العلم) طبعة بيروت ص ٥٢ .

(٢) الكسيس دوتوكفيل : الديمقراطية فى أمريكا، الجزء الأول، ص ٤٣٤ .

(٣) الترمذى : صحيح الترمذى بشرح الإمام ابن العربى المالكى، الجزء الثالث عشر، مطبعة الصاوى ١٣٥٢هـ - ١٩٣٤م، ص ٣٠٠، ٣٠١ .

(٤) الإمام أحمد بن حنبل (٢٤١هـ) : المسند تحقيق الأستاذ الشيخ، أحمد محمد شاكر، دار المعارف بمصر ١٣٧٥هـ - ١٩٥٦م، الجزء الرابع ص ٢٦١ .

اختلاف الألوان فى الإسلام مدعاة للتفرقة بين الناس، ولكنها دلالة على قدرة الله تعالى فيقول الله تعالى : (ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم، وإن فى ذلك لآيات للعاملين) (سورة الروم : الآية ٢٢).

وإن ما قرره الإسلام وصل إليه العلم الحديث، فقد أصدرت هيئة اليونسكو وثائق عن التفرقة العنصرية انتهت فيها إلى : «أن البشر ينحدرون من أصل واحد. وأنه ليس هناك أى ارتباط بين الصفات الحضارية لجماعة ما وصفاتها الجنسية.. وأن الاختلافات الرئيسية إنما ترجع إلى التجارب الحضارية التى عاشتها كل جماعة بشرية، وليس هناك دليل على وجود جنس نقى، كما أنه ليس هناك مبرر لمنع الزواج بين أفراد السلالات، وأن نتائج هذا الزواج تتأثر بالعوامل الاجتماعية» [1]. وأوضحت وثيقة أخرى «أن بعض المجتمعات البشرية فى أسيا وأفريقيا تقدمت بخطى واسعة عندما تحررت من القيود الاستعمارية.

وهذه اتجاهات تهدم فكرة الفروق العقلية بين السلالات البشرية» [2]. وما انتهت إليه وثائق الأمم المتحدة فى التفرقة العنصرية سبق أن أعلنه ابن خلدون فى سياق دراسته للمشرق ومقارنته بالمغرب الإسلامى عند دراسته للتعليم، فيقول «أهل المشرق على الجملة أرسخ فى صناعة تعليم العلم وفى سائر الصنائع، حتى إنه ليظن كثير من رحالة أهل المغرب إلى المشرق فى طلب العلم، أن عقولهم على الجملة أكمل من عقول أهل المغرب.. ويعتقدون التفاوت بيننا وبينهم فى حقيقة الإنسانية. ويتشيعون لذلك.. لما يرون من كسبهم فى العلوم والصنائع، وليس كذلك.. وإنما الذى فضل به أهل المشرق

---

(١) الهدف : مجلة فصلية خاصة بنشاط الأمم المتحدة فى مقاومة الابارتهيد والتفرقة العنصرية والاستعمار، المجلد الثالث، العدد الأول (يناير- مارس ١٩٧١) ص ١٤، اليونسكو : اليونسكو وبرامجها، الجزء الثالث، ١٩٥٠، ص ٥ - ١١؛ وقائع اليونسكو : إعلان حول العنصر والتحيزات العنصرية، العدد الرابع من المجلد الرابع عشر (إبريل سنة ١٩٦٨) ص ٦ - ٢٢.

(٢) الأستاذ الدكتور عبد العزيز كامل : الإسلام والتفرقة العنصرية، مطبعة مجمع البحوث الإسلامية (١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م) ص ٩.

أهل المغرب، ما يحصل فى النفس من آثار الحضارة من العقل المزيد فيظنه العامى تفاوتا فى الحقيقة الإنسانية، وليس كذلك» [١] .

بين المجتمع الأمريكى ومجتمع الشرع الإسلامى :

إذا كان الرق قد انتهى رسميا فى الولايات المتحدة الأمريكية بالتعديل الثالث عشر للدستور الأمريكى، فإن المجتمع الأمريكى وساسته يعملون على بقاء الزنجى سجين لونه وطبقته منذ ميلاده بمستشفى الزنوج إلى نقل رفاته بمقابر السود [٢] .

إن مظاهر الإخلال بمبدأ المساواة بين السود والبيض تمتد لتشتمل حياة الزنوج كلها، وهى الحرمان من الفرصة المتكافئة أمام القانون والقضاء وفى ممارسة الحقوق السياسية، وإثقال كاهل الزنوج بالضرائب، على الرغم من أنهم فى أدنى درجات المستوى الاقتصادى، بحجة إنشاء المصالح والمستشفيات التى يحرم الزنوج من العمل فيها أو الانتفاع بها، ومع أن الزنوج على قدم المساواة مع البيض فى أداء الخدمة العسكرية وقد أسهموا فى حرب الاستقلال، وكان منهم أول من سقط فى هذه الحرب، ولكن تاريخ أمريكا الذى سجله الرجل الأبيض يغفل ذلك متعمدا وينسبه إلى الرجل الأبيض.

ليس أدل على سياسة التفرقة العنصرية فى المجتمع الأمريكى من قول أحد ساسته (چورچ دالاس) عند تولية مهام منصبه إن شعاره «التفرقة العنصرية اليوم، وغداً، وإلى الأبد» ومن قول أحد رؤساء جمهوريته «جونسون» «كان تحرير الزنوج مجرد إعلان لحدث لا كيان له» [٣] . هذا المجتمع يريد أن يحل مشكلة التفرقة العنصرية بترحيل المواطنين السود إلى أفريقيا أو إنشاء دولة

---

(١) ابن خلدون : مقدمة ابن خلدون تحقيق الدكتور على عبد الواحد وافى، الجزء الثالث، ص ٩٨٨ .

(٢) الكسيس دوتوكفيل : الديمقراطية فى أمريكا، الجزء الأول، ص ٤٣٦ .

(٣) الدكتور مارتن لوثر كنج : لماذا نفذ صبرنا ص ١٤، ٣٢، ٣٣، ٣٤، ٥٣ .

خاصة لهم فى جنوب الولايات، وهذه حلول غير عملية من جهة ومن جهة أخرى تثبت التفرقة العنصرية [١] .

أما مجتمع الشرع الإسلامى فقد قضى على كل تفرقة عنصرية أو لونية، فالنبى يلوم مسلماً عير بلال - مؤذن المسلمين - بلونه قائلا : «إنك إمرؤ فيك جاهلية» وقد رفع عمر بن الخطاب، الخليفة الثانى من أمره فيقول «أبو بكر سيدنا واعتق سيدنا» (وهو يعنى بلالا) ، ذلك أنه ثلث الإسلام، أى ثالث إنسان استجاب للإسلام [٢] . كما أن المقداد بن الأسود كان ضمن مجموعة النبى فى غزوة بدر يقاسمه الطعام والشراب [٣] .

فمجتمع الشرع الإسلامى بجمعه بين بلال الحبشى وسلمان الفارسى وصهيب الرومى وأبى سفيان القرشى وأجلاء الصحابة أبى بكر وعمر وعلى وغيرهم دون اعتداد بالجنسيات أو القوميات أو الألوان إنما حقق مبدأ المساواة.

ويؤكد هذه الحقيقة من أنصف الإسلام من الباحثين الغربيين فيقول جورج برناردشو : «الإسلام يوحد بين أهل العقيدة المشتركة دون أن يجعل أى فرق بينهم بسبب أوطانهم وألوانهم وجنسياتهم» وقد قرر أخوة الإسلام منذ ألف وثلاثمائة وخمسين سنة، وهو المبدأ الذى لم يعرف عند الروم والسابقين ولا عند الأوربيين والأمريكيين الحاضرين» [٤] .

---

(١) الأستاذ العميد عبد الحميد العبادى : الإسلام والمشكلة العنصرية ص ٤٣، ٤٤ .

(٢) ابن سعد : الطبقات الكبرى، الجزء الثالث، ص ٢٣٣ وابن عبد البر : الاستيعاب فى معرفة الأصحاب، الجزء الأول، ص ١٨٠ ، ١٨١ وابن حجر (٨٥٢هـ) : الإصابة فى تمييز الصحابة تحقيق طه محمد الزينى، مطبعة النهضة الجديدة، الجزء الأول ص ٢٧٣ ، والأستاذ عباس محمود العقاد : داعى السماء بلال مؤذن الرسول، الطبعة الثانية دار الكتاب العربى بيروت؛ ص ١٢٣ .

(٣) ابن عبد البر : الاستيعاب فى معرفة الأصحاب، الجزء الثالث، ص ١٤٨٢ يقول المقداد : «كنت فى العشرة الذين كانوا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولم يكن لنا إلا شاة نجتزئ لبنها» .

(٤) نقلا عن الأستاذ أنور الجندى : الإسلام فى غزوة جديدة للفكر الإنسانى، مطبوعات لجنة التعريف بالإسلام يصدرها المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بالقاهرة ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م، ص ١٢٣ .

ويقول توينبى : «إن الإسلام قد قضى على النزعة العنصرية والصراع الطبقى بتقرير مبدأ الإخاء الإسلامى والمساواة المطلقة بين المسلمين، وعلى الغرب أن يأخذ بهذا المبدأ الإسلامى لتنجو المدنية الحالية مما يدب فيها اليوم من عناصر العداء» [1] .

---

(١) من أنور الجندى : الإسلام فى غزوة جديدة للفكر الإنسانى، ص ٢٢٦ .

الفصل الثانى
مبدأ المساواة فى الأنظمة الماركسية

نقصد بالأنظمة الماركسية، كمنهج للحكم، الأنظمة السياسية التى تستلهم مبادئها من الفلسفة المذهبية لكارل ماركس وأنجلز ولينين وأن اختلف التطبيق من مكان لآخر (١) .

ويتميز المذهب الماركسى أنه متصل الحلقات فى النواحى الاقتصادية والسياسية والإجتماعية (٢). ويهمنا أن نعرض المبدأ المساواة فى المذهب

---

(١) الدكتور غالينكو : الاقتصاد السياسى للاشتراكية، طبعة دار التقدم بموسكو، ص ٧ والدكتور جوستاف لوبون : روح الاشتراكية ترجمة محمد عادل زعيتر، المطبعة العصرية ص ١٢، والدكتور محمد على أبو ريان: النظم الاشتراكية مع مقارنة للاشتراكية العربية، طبعة ١٩٦٧م، ص ٤ .

(٢) ماركس وأنجلس : بيان الحزب الشيوعى، صفحة التصدير، طبعة دار التقدم بموسكو ١٩٦٨م نبذة موجزة عن ماركس وأنجلس ولينين. ماركس : ولد فى ٥ مايو ١٨١٨م بمدينة تريف بألمانيا، من والد يهودى اشتغل بالمحاماة وأعتنقت أسرته المسيحية فى العام السادس من عمر ماركس، وتعلم ماركس بمدارس بون وبرلين بألمانيا، واشتغل بالصحافة، وناهض الحكومة الألمانية بتحريض العمال على الثورة فأوقفت الحكومة الصحيفة التى يشتغل بها عام ١٨٤٢م فرحل إلى باريس والتقى بفردريك أنجلس وفى ١٨٤٥م طردته الحكومة الفرنسية فرحل إلى انجلترا وأشترك مع أنجلز فى وضع بيان الحزب الشيوعى الألمانى سنة ١٨٤٨م. ومن أهم مؤلفات ماركس «رأس المال» «وبؤس الفلسفة» «والمسألة اليهودية» «ونقد الاقتصاد السياسى» وتوفى فى مارس ١٨٨٣م ايسا برلين : كارل ماركس ترجمة عبد الكريم أحمد ص ١٩، ٦٠ من سلسلة الفكر الاشتراكى، والأستاذ الدكتور محمد حلمى مراد : المذاهب والنظم الاقتصادية، مطبعة نهضة مصر ١٩٥١، ص ١٠١، ١٠٢ .

أنجلس : ولد فريدريك أنجلس فى اليوم الثامن والعشرين من شهر نوفمبر ١٨٢٠م فى مدينة بارمن، فى أسرة ربها صاحب معمل للنسيج، وكان أبوه يود أن يجعل منه تاجراً، وبناء على إلحاح أبيه ترك المدرسة الثانوية ١٨٣٧ واشتغل بمكتب والده سنة واحدة، ثم أرسله أبوه فى شركة كبيرة فى بريمن ليعمل كاتبا، وكان شغوفا بالقراءة والسياسة والرياضة والموسيقى ومن مؤلفاته «وضع الطبقات الكادحة فى انجلترا» واشترك مع ماركس فى «بيان الحزب الشيوعى» «والأيديولوچية الألمانية» وتوفى أنجلس فى عام ١٨٩٧م.
ستبانوفا : فريدريك أنجلس، دار التقدم بموسكو ص ٣، ٧، ٣، ٣١٣ .

لينين : ولد، فلاديميرايليتش أوليانوف (لينين) فى ٢٢ أبريل ١٨٧٠ فى مدينة سيميرسك المساة الآن (أوليانوفسك)، وكان محبا للقراءة والسياسة ونفى فى السابعة عشرة من عمره لنضاله الثورى ضد الحكم المطلق، ولينين هو زعيم ثورة أكتوبر ١٩١٧م ومؤسس الدولة الاشتراكية الأولى فى العالم، وكان حكمه نزيها بعيدا عن الرشوة والفساد، وخصص لينين ووزارؤه لأنفسهم مرتبات صغيرة، وأخذوا أنفسهم بالزهد، فكانوا قدوة لغيرهم، وتوفى فى ٢١ يناير ١٩٢٤م. أوبتشكين وآخرون : ليلنين موجز ترجمة حياته طبعة دار التقدم بموسكو ١٩٦٩م ص ٧، ٩، ١٣، ٢٥٦ .

الماركسى وفى التطبيق السوفيتى مع عدم إغفال ما يرتبط به من المبادئ الماركسية الأخرى ولكن بقدر ما يتطلبه فهم المبدأ.

ونقسم هذا الفصل إلى مبحثين :

المبحث الأول : مبدأ المساواة فى المذهب الماركسى.

المبحث الثانى : مبدأ المساواة فى التطبيق السوفيتى.

المبحث الأول
مبدأ المساواة فى مذهب ماركس

نتناول فى هذا المبحث نقد ماركس لمفهوم مبدأ المساواة فى الديموقراطية الغربية الكلاسيكية، ونبين مفهوم مبدأ المساواة لدى ماركس، ونقيم هذا المبدأ، ونقارن بين مفهوم مبدأ المساواة لدى روسو ولدى ماركس، كما نقارن بين مفهوم المساواة فى الإسلام ومفهوم مبدأ المساواة فى مذهب ماركس.

نقد ماركس لمفهوم مبدأ المساواة فى الديموقراطية الغربية :

ينتقد ماركس الأساس الذى يقوم عليه مبدأ المساواة فى الديموقراطية الغربية الكلاسيكية، فالمساواة ليست نزعة فطرية، أو هبة من الطبيعة، وإنما هى ثمرة نضال ضد الامتيازات ومصادفات النسب، يمتلكها من استحقها وكسبها فحسب [١] . وهى ليست حقاً فردياً منظوراً إليه فى ذاته وبصورة مستقلة عن المجتمع، وإلا أدت إلى الانانية التى يقوم عليها المجتمع البرجوازى [٢] . فالمساواة فى الثورة الفرنسية هى فى نظر ماركس مساواة شكلية، لأنها قضت على الملكية الاقطاعية لمصلحة الملكية البرجوازية التى مكنتها سيطرتها على وسائل الإنتاج من السيطرة على السياسة والقانون [٣] .

---

(١) كارل ماركس : المسألة اليهودية، دار مكتبة الجيل بيروت، ترجمة لطبعة «ألفريد كوسب، باريس ١٩٥٢ ص ٣٧، ٣٨.

(٢) كارل ماركس : نفس المصدر ص ٤٢.

(٣) كارل ماركس وأنجلز : بيان الحزب الشيوعى، طبعة دار التقدم بموسكو، ١٩٦٨م، ص ٤٤، ٥٦.

ومن تحديد حقوق الأفراد وواجباتها فالأساس الاقتصادى هو الذى يشكل المجتمع ويحدد نظمه [١] . وبعبارة أخرى إن مبدأ المساواة فى الديموقراطية الغربية ليس إلا مجرد صياغة قانونية لتأكيد امتيازات الطبقة البرجوازية ذات القوة الاقتصادية [٢] .

ويرى ماركس أن المساواة لا تتحقق من الناحية الواقعية إلا فى المجتمع الشيوعى.

مفهوم المساواة فى المجتمع الشيوعى :

لا يتحقق المجتمع الشيوعى دفعة واحدة، إنه يتطلب فى نظر ماركس إعادة التركيب الإجتماعى بين الأفراد بثورة البروليتاريا الدكتاتورية لانتزاع الرأسمال من البرجوازية ومركزة جميع أدوات الإنتاج فى يدها [٣] . ويختلف مفهوم المساواة فى الطور الأول للمجتمع الشيوعى عنه فى الطور الثانى فمفهوم المساواة فى الطور الأول أو الطور السفلى من الشيوعية، ويطلق عليه لينين الاشتراكية [٤] . وهو المنبثق مباشرة من الرأسمالية، يحمل طابع الحق البرجوازى بتوزيع الاستهلاك حسب العمل، فلكل عامل أن ينال من المجتمع

---

(١) كارل ماركس : إسهام فى نقد الاقتصاد السياسى، ترجمة أنطون حمصى، وزارة الثقافة بدمشق، ١٩٧٠م، ص ٢٥ يقول : «تقوم بين الناس فى الانتاج الاجتماعى لحياتهم صلات معينة ضرورية مستقلة عن إرادتهم، وهى علاقات إنتاج تقابل درجة معينة من درجات نمو قواهم الإنتاجية المادية، ويؤلف مجموع هذه العلاقات الإنتاجية الأبنية الاقتصادية للمجتمع وهى القاعدة الشخصية التى تقوم فوقها بنية حقوقية وسياسية تقابلها أشكال معينة من الوعى الاجتماعى. إن أسلوب إنتاج الحياة المادية يشرط سلسلة أفاعيل الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية بصورة عامة».

(٢) الاستاذ الدكتور طعيمه الجرف : نظرية الدولة والأسس العامة للتنظيم السياسى ص ٥٠٧، والدكتور سيشيتلين: السلام، الديموقراطية الاشتراكية ص ١٤٣ .

(٣) ماركس وأنجلز : بيان الحزب الشيوعى ص ٦٥ – ٦٧.

Burdeau. Grorge : Les Lebertes Publiques. P. 95.

(٤) لينين : الدولة والثورة، دار التقدم، موسكو ١٩٧٠ ص ١١٦، ١١٩ وكارل ماركس : نقد برنامج غوتا، طبعة دار التقدم بموسكو ١٩٦٨م، ص ١٨ والطور الأول «إنما هو مجتمع شيوعى لا كما يتطور على أسسه الخاصة بل العكس كما يخرج لتوه من المجتمع الرأسمالى، أى مجتمع لا يزال من جميع النواحى الاقتصادية والأخلاقية والفكرية يحمل سمات المجتمع القديم الذى خرج من أحشائه».

بمقدار ما أعطاه، بعد استقطاع جزء منه للحاجات الاجتماعية ولتكوين صندوق التثقيف والصحة العامة ومساعدة العجزى وتغطية نفقات الدفاع والإدارة وللتعويض عن وسائل الإنتاج المستهلكة (١) . وفى هذه المرحلة تختلف دخول الأفراد باختلاف كفاءتهم، لأن التوزيع بين جميع الاعضاء بدون اعتبار لعمل كل منهم يكون عائقا فى التطور الإنتاجى، فلو حصل كل من المجتهد والكسول والكفئ والخامل على دخل متساو لأدى ذلك إلى خفض انتاجية العمل، لعدم وجود الحافز على تحسين العمل ورفع كفايته وتنمية الإنتاج بوجه عام (٢) . إن الحق المتساوى القائم على العمل يعد حقا برجوازيا يفترض، ككل حق، عدم المساواة، فكل حق هو تطبيق واحد على أناس مختلفين، فالناس يختلفون جسديا وفكريا ومن ناحية الظروف الاجتماعية ومن المعروف أن القوى يستطيع أن ينجز قدراً أكبر من العمل أو أنه يستطيع أن يعمل وقتا أطول، فإذا كان العمل وحدة قياس، فلابد أن يحدد بمدته وشدته، وأن يفرق بين العمال على هذا الأساس، وبذلك يصير الحق المتساوى حقا غير متساو لقاء عمل غير متساو، فهناك مساواة من حيث أن الجميع يقيمون وفقا للعمل الذى يؤدونه مع الاقرار بعدم المساواة فى المواهب الفردية وباختلاف الكفايات الإنتاجية، ولكن عند تقييم العمل، لا ينظر إلى اعتبارات أخرى غيره كزواج العامل وإعالته عدد أكبر من الأولاد، حتى لا يتلقى أحدهم لقاء العمل المتساوى مع الاستفادة المتساوية من الصندوق الإجتماعى للاستهلاك، أكثر مما يتلقى شخص آخر ويظهر أغنى منه. فالمبدأ فى هذا الطور من الشيوعية

---

(١) كلرل ماركس : نفس المصدر ص ١٦ إن دخل العمل بمعنى الشئ الذى يخلقه العمل. ودخل عمل المجتمع الجماعى يعنى النتاج الاجتماعى الإجمالى وينبغى أن نقتطع منه : أولا : ما نستعيض به عن وسائل الإنتاج المستهلكة – ثانيا : قسما إضافيا لتوسيع الانتاج. ثالثا : أموالا للاحتياط أو للتأمين ضد الطوارئ والخلل الناجم عن الظاهرات الطبيعية.. كما أنه قبل الشروع فى توزيعه على الأفراد نقتطع منه أيضا أولا : النفقات الادارية العامة التى لا علاقة مباشرة لها بالانتاج. ثانيا: ما هو معد لتلبيه حاجات المجتمع المشتركة.. ثالثا : الأموال الضرورية لإعالة العاجزين عن العمل،.

(٢) أفسينيف وآخرون : الاقتصاد السياسى للاشتراكية ص ٣٠٢، ٣١٠، ٣١١ وشاخنازاروس وآخرون : الناس والعلم والمجتمع، طبعة دار التقدم بموسكو، ص ١٥٣، ١٥٤ .

من لا يعمل لا ينبغى أن يأكل، ولقاء كمية متساوية من العمل كمية متساوية من المنتجات، فتوزيع مواد الاستهلاك إنما هو حسب العمل لا حسب الحاجة ولكن ينبغى أن لا يكون الحق متساويا بل غير متساو.

فالمساواة فى هذا الطور شكلية لا تراعى الظروف الاجتماعية [١] . وفى الطور الثانى تتحقق - فيما يقول ماركس - المساواة الواقعية بين الأفراد. ذلك أن المساواة حق لهم، والحق لا يمكن أن يكون مستقلا عن النظام الاقتصادى والمستوى الثقافى، فاذا ما قام العمال حسب كفاءاتهم بالعمل بعد تثقيفهم، وقام المثقفون بأعمال يدوية فنية تحول الجميع إلى عمال مثقفين وأنتفى التقسيم بين عمل جسدى وعمل فكرى، وتداعى النظام الطبقى القائم على مثل هذه التفرقة ونتج عن تثقيف العمال زيادة فى الإنتاج ورفع لكفايته وجودته نتيجة لتطبيق العلم والتكنولوچيا وهذه تحقق المبدأ «من كل على حسب كفاءاته ولكل حسب حاجاته» [٢] . ذلك أن الكل سيتبارى طوعا فى العمل حسب كفاءاته لأنه سينال من الإنتاج بحرية ما يكفى حاجاته، وبذلك يتخطون الأفق الضيق للحق البرجوازى، وتنتصر البروليتاريا على طبقة البرجوازية فى صراعها معها كما تقضى على الطبقات، وإلغاء الطبقات لا يتم لمجرد أن وجودها يتناقض مع العدالة والمساواة، وإنما بفضل الأوضاع الاقتصادية الجديدة. ولما كانت الطبقات قد وجدت بسبب قصور الإنتاج، فإن وجودها مرتبط بفترة معينة وبأوضاع اجتماعية معينة، وتكون إزالتها ممكنة عندما تنمو القوى الإنتاجية الجديدة نموا كاملا، بحيث لا يكون هناك حاجة لوجود أى طبقة وحتى طبقة حاكمة، بل إن وجود أى طبقة يكون عائقا للتقدم نحو الشيوعية، التى هى مجتمع لا

---

(١) كارل ماركس : نقد برنامج غوتا ص ١٩، ٢٠ ولينين : الدولة والثورة، دار التقدم بموسكو، ١٩٧٠ ص ١١٨، ١١٩، ١٢٠.

(٢) كارل ماركس : نقد برنامج غوتا ص ٢٠، لينين : الدولة والثورة ص ١٢٢.

Michel-Henry Fabre : Principes republicains de droit Constitutionnel, Paris, 1967 P. 134.

طبقى تزول فيه الدولة، ويستغنى عن القانون، فالقانون وكذلك الدولة، ظاهرة طبقية [1].

فكل فرد فى هذا المجتمع يتمتع بوجدان مثالى، يجد فى العمل لذة فلا يحتاج لأوامر أو مراقبة، وبذلك تتحقق المساواة الواقعية التى تختلف عن مساواة الديموقراطية فى مرحلة الطور الأول للشيوعية التى ليست إلا شكلية ووقتية، تعتمد على مساواة جميع أفراد المجتمع بعد تملك طبقة البروليتاريا لوسائل الإنتاج فى العمل والأجور وفى تحديد شكل الدولة وفى إدارتها. أما الأفراد فى المجتمع اللاطبقى فهم متساوون فى درجة الإشباع لحاجاتهم دون أن يكون العمل مقياسا لذلك ودون نظم أو قوانين فى ظل الاضمحلال التام الدولة [2].

نقد المساواة فى مذهب ماركس :

إذا نظرنا إلى جدل ماركس فى المساواة نجد أنه بدأ من المسلمتين الآيتين:

١ – ليس هناك مساواة بين الناس.

٢ – يجب أن تتحقق المساواة بينهم.

والمساواة التى يريدها هى مساواة من ناحية الوجدان، مساواة فى القيم والمفاهيم بحيث تكون هذه القيم وهذه المفاهيم كلية وعامة بين الافراد. وهذه المساواة تتجلى فى المساواة المادية التى ليست إلا تعبيرا عنها وتطبيقا لها، وبذلك لا يحتاج الأفراد إلى قواعد أو أوامر أو نظم أو قوانين. ولتحقيق هذه

---

(١) كارل ماركس وأنجلس : بيان الحزب الشيوعى ص ٦٧ يقول «إذا كانت البروليتاريا فى نضالها ضد البرجوازية، تبنى نفسها حتما فى طبقة، وإذا كانت تجعل نفسها بواسطة الثورة طبقة حاكمة، فإنها بصفتها طبقة حاكمة، تهدم بالعنف والشدة علاقات الإنتاج القديمة، وهى بهدمها علاقات الإنتاج القديمة تهدم فى الوقت نفسه ظروف التناقض والتناحر بين الطبقات بصورة عامة، وبذلك تهدم أيضا سيادتها ذاتها من حيث هى طبقة، والدكتور محمود عاطف البنا : المذاهب والنظم الاشتراكية، طبعة ١٩٦٩م ص ٣٢٠، ٣٢١ والأستاذ الدكتور محمد عصفور : الحرية فى الفكرين الديمقراطى والاشتراكى، المطبعة العالمية بالقاهرة ١٩٦١م ص ١٨٢، ١٨٣.

(٢) لينين : الدولة والثورة ص ١٢٣، ١٢٥، ١٢٧، ١٣٠ وميشيل فابر : المبادئ العامة للدستور ص ٤٤.

المساواة يجب أن يعود الحق إلى أصحابه وأن تمحى الملكية الفردية، وهى السبب الرئيسى لعدم المساواة، وأن يعمل الجميع حسب كفاءاتهم، وأن يوزع الإنتاج توزيعا عادلا حسب حاجاتهم، وبعبارة أخرى يجب أن يكون للجميع قيمة مشتركة، ولكن هذه القيمة التى من المفروض أن تكون مشتركة لم تعد مشتركة فى الواقع ولا يريد مغتصبوها أن يردوها إلى أصحابها، ولذلك وجب إعادتها بالقوة حتى تتحقق المساواة المنشودة.

ولكن هذه النظرية فى المساواة لا تقوى على الصمود أمام الانتقادات الآتية :

١ - إن المساواة التى ينادى بها ماركس لا تقوم على تفهم طبيعة الإنسان وحقيقته وهى اللامساواة. فالناس مختلفون أصلا فى ذواتهم وكفاءاتهم ومفاهيمهم وقد يعتقدون أن تلك المفاهيم متساوية، ولكن عدم تساويها وخطأ بعضها يظهر عند التطبيق، فهناك لا مساواة مادية تظهر تناقض ما كان يظن أنه مساواة عقلية، ولكى تتحقق المساواة المادية فى التطبيق يجب أن تتساوى المفاهيم العقلية، وهنا يلجأ ماركس فى تطبيق المساواة الى القهر والعنف محاولا أن يغير مفهوم المساواة لا أن يخلق مساواة من نوع جديد. ولو استطاعت الشيوعية أن تقدم المساواة فى التطبيق المادى للمفاهيم فلن تستطيع أن تحقق المساواة فى المفاهيم نفسها أو حتى تبديلها؛ لأنها تحمل تناقضها فى ذاتها منذ البدء، وبذلك تظل مسألة المساواة معلقة، ويظل هناك اختلاف فى المساواة المادية لوجود اختلاف فى المساواة العقلية؛ وخلاصة القول إن الشيوعية حاولت تحقيق المساواة بين الناس على أساس المساواة فى الذات، ولكن الذات ليست واحدة، وليست جوهرا واحدا بل لها خصائص متعددة، وبذلك ستظل مساواتهم قائمة على متناقضات الذات [1].

٢ - تحاول الشيوعية أن توجد المساواة بين غير المتساوين أصلا، ولو

(١) الأستاذ ندرة اليازجى : النقد الفلسفى للماركسية، مطابع الأديب، دمشق، ١٩٦٣م، ص ١١٤ - ١٢٣.

تحقق ذلك لكان ظلما اجتماعيا لا عدالة اجتماعية علاوة على إنه يقلل الإنتاج لما يضعف من رغبة المجدين فى العمل لتسويتهم بمن هم دونهم فى الكفاءة والامتياز، ويضيع على المجتمع فرصة الاستفادة بالممتازين فى القيادة والتوجيه [1].

٣ – إن المساواة التى تقوم على الظلم والقهر ليست هى المساواة المنشودة، إنها دعوة تقوم على صراع الطبقات وإثارة الخصومة والبغضاء بينها، تحركها أحقاد دفينة وشهوة للانتقام من طبقة الرأسماليين لصالح طبقة البروليتاريا التى تمارس الإذلال والإبادة للطبقات الأخرى فى سبيل ما تدعى أنه المساواة[2]. ولكن الغاية الحسنة هى التى تصل إليها بوسائل حسنة.

٤ – تدعى الشيوعية أنها حققت العدالة الاجتماعية؛ ولكنها أفلست فى ذلك إنها تحقق الظلم بين أفراد المجتمع وتسلب الحرية فى العمل والتفكير وتقوم لا على ديكتاتورية البروليتاريا فحسب، بل على ديكتاتورية الفرد والحزب والأيديولوچية وتدعى أنها تحقق المجتمع الإنسانى اللاطبقى، ولكنها تخلق طبقة بدل طبقة وتنقل السيادة من مجموعة إلى أخرى، وتزيد من عبودية الإنسان بعد أن يستضعف [3].

٥ – إن الماركسية عندما قضت على الملكية الفردية لتحقيق المساواة لم تحقق إلا المساواة فى عدم التملك، وبذلك تجاهلت تماما الطبيعة الإنسانية وما

---

(١) الشيخ عبد العزيز البدرى : حكم الإسلام فى الاشتراكية، المكتبة العلمية بالمدينة المنورة ١٣٨٤هـ - ١٩٦٥م ص ٦٩، والاستاذ إسماعيل مظهر : الاشتراكية تعوق ارتقاء النوع الإنسانى، مطبعة الترقى، ١٣٤٦هـ - ١٩٢٧م، ص ٥.

(٢) الأستاذ الدكتور محمد البهى : تهافت الفكر المادى والتاريخى بين النظر والتطبيق، دار الفكر بيروت ١٩٧٠م، ص ٣٧ – ٣٩، والأستاذان محمد النوواى ومحمد عبد المنعم خفاجى : بين الشيوعية والإسلام، دار العهد الجديد، ص ٤٠، والأستاذ الشيخ محمد عرفة : الإسلام أم الشيوعية، مطابع دار الكتاب العربى بالقاهرة.

(٣) الأستاذ الدكتور محمد البهى : تهافت الفكر المادى والتاريخى بين النظرية والتطبيق ص ٦، ٧، والأستاذ الدكتور محمد كامل ليله : النظم السياسية (الدولة والحكومة)، دار الفكر العربى بالقاهرة ١٩٦٧ – ١٩٦٨م، ص ٣٨٧، ٣٨٨.

فيها من غرائز ثابتة تدخل فى التكوين البشرى، ومن تلك الغرائز غريزة حب التملك [١].

٦ – إن مجتمع الشيوعية مجتمع خيالى يستحيل تحقيقه، مجتمع يتجرد فيه الإنسان من ميول وأهدافه وحتى من أنانيته فيشبع جميع حاجاته ويحقق جميع رغباته دون تزاحم على السلع ودون أن تحدث ندرة، دون ما سلطة تحدد له هذه الحاجات، وتوفق بين الحاجات المتناقضة فيما تزاحمت على سلطة واحدة، كما تسخو نفسه دائما لكل ما يتطلبه الإنتاج من مجهود ووقت دون ما سلطة تنظم العمل وتوزعه على فروع الإنتاج. ولكن مادية المذهب ستدفع حتما الإنسان إلى الانانية التى تجعله يرغب فى أن يعمل أقل ما يمكن ويستمتع بأكثر ما يمكن [٢].

٧ – إن مجتمع المساواة المطلق الذى تحاول أن تحققه الشيوعية فى مرحلتها الثانية لهو الجنة الموعودة فى حياة أخرى والتى لا يستطيع الناس الوصول إليها إلا بخلق جديد والماركسية لا تستطيع أن تخلق وأن استطاعت أن تغير وتبدل. وهى قد أعلنت عن عجزها عن تحقيق الشيوعية بالفعل فى زمن معين، وهكذا تفشل كل نظرية تحاول تحقيق اتجاه خيالى يتناقض مع طبيعة الإنسان [٣].

٨ – إن الشيوعية فى مرحلتها الثانية تعنى الجمود وعدم التقدم فاذا كان منطقهم أن المساواة تتولد من نقيضها فلابد من ظهور متناقضات جديدة عندما ينتهى الصراع الطبقى وتضمحل الدولة حتى يستمر المجتمع فى التقدم وهذا مالاحظه بعض الاشتراكين أنفسهم

(١) الأستاذ الدكتور محمد البهى : الشيوعية فى الشرق، مطبعة الأزهر ١٩٦٠م، ص ٦، والأستاذ الشيخ محمد عرفة : الإسلام أم الشيوعية ص ٢٥.
(٢) الأستاذ محمد باقر الصدر : اقتصادنا، مطبعة التعاون بالنجف ١٣٨١هـ – ١٩٦١م، ص ٢٢١، ٢٢٤.
(٣) الأستاذ محمد باقر الصدر : اقتصادنا، ص ٢٢١.

عندما استنكروا جمود المجتمع الشيوعى عند المجتمع اللاطبقى (١) .

مقارنة بين فكرة المساواة لدى روسو وماركس :

إن فكرة المساواة لدى روسو تتخلص فيما يراه من أن الناس كانوا يعيشون فى حالة الطبيعة والفطرة غير مقيدين بقوانين وضعية ولا خاضعين لغير أحكام القانون الطبيعى الذى تمليه عليهم فطرتهم وكانوا أحرارا متساوين فى حقوقهم الطبيعية الملازمة لهم منذ الميلاد، ويجب أن يظلوا متساوين لا لأن ذلك يسعدهم فحسب، ولكن لأنه يحقق الطبيعة التى فطروا عليها (٢) .

ولكنهم أضطروا إلى الخروج من هذه الحالة وأتفقوا بميثاق أو عقد على إيجاد نظام إجتماعى يخضع فيه كل فرد لحكم المجموع مقابل قيام المجموع بحمايته ويتنازل فيه عن حريته الطبيعية مقابل تمتعه بالأمن المكفول بحياة الجماعة المنظمة. ولقد أنضم الناس بعضهم إلى بعض فى هيئة مجتمع لا ليسعد هذا الفرد أو تلك الفئة من الأفراد بل لكى تصان مصالح الجميع بإرادة جميع الأفراد متحدين، تلك الإرادة التى تهدف بالضرورة إلى مصلحة الجميع وإلى المساواة. ولكى يكون ذلك العقد الاجتماعى صحيحا فمن الضرورى أن تكون الإرادة العامة هى التى تضع القانون وإذا نشأت حالات من عدم المساواة بين الذين يضعون القانون والذى يخضعون له بطل العقد لنيله من الحق الطبيعى للأفراد، فالأفراد يجب أن يظنوا أحراراً متساوين فى الحقوق، وألا يخضع إنسان لإنسان، وأن يكون الخضوع لقانون غير شخصى، وأن

(١) الأستاذ الدكتور سليمان محمد الطماوى : ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ (بين ثورات العالم) دار الفكر العربى ١٩٦٦م، ص ٥٤، ويشير إلى قول بول رماديه «من الصعب أن نتخيل مجتمع المستقبل (المجتمع الشيوعى الذى ينادى به كارل ماركس) هو نقطة الانتهاء ونهاية التطور، فلا يمكن قبول فكرة وقوف الإنسانية الحية عند نقطة ختامية، فهذا يعنى موت الإنسانية. إن المنطق الدياليكتيكى يحتم ظهور متناقضات جديدة فى هيكل مجتمع المستقبل، الأمر الذى لم يتعقبه ماركس ولا أتباعه مما يؤكد وجود فجوة ونقص فى مذهب الأخير، والأستاذ الدكتور محمد كامل ليلة : النظم السياسية (الدولة والحكومة) ص ٣٧٧، ٣٨٩.

(٢) جان چاك روسو : العقد الاجتماعى ترجمة عبد الكريم أحمد، دار سعد، مصر مجموعة الألف كتاب العدد ٤١٩، ص ٧٧، والدكتور وحيد رأفت ووايت إبراهيم : القانون الدستورى المطبعة العصرية، مصر، ١٩٣٧م، ص ٢٥ برنار غروتويزن : فلسفة الثورة الفرنسية ص ١٥١؛ ١٥٩ - ١٦١.

يطبق القانون على الجميع بلا استثناء والأفراد كما هم متساوون فى الحقوق الطبيعية متساوون فى وضع التشريعيات والدستور التى ليست إلا تسجيلات لإرادتهم. إن المساواة فى الحقوق وما تنطوى عليه من فكرة للعدالة إنما تنبثق من طبيعة الإنسان البشرية وإيثارة لنفسه (١). إن الميثاق الأساسى ما كان بغرض القضاء على المساواة الطبيعية. إنه على العكس يحل مساواة قانونية ومعنوية محلها فى مقابل ما قد يكون من عدم مساواة جثمانية ومن تفاوت طبيعى، وبذلك يصيرون جميعا متساوين قانونا واتفاقا، وإن كان بينهم تفاوت فى القوة والذكاء. إن الميثاق الاجتماعى ينشر بين جميع المواطنين فى الدولة نوعا من المساواة بحيث يجعلهم جميعاً ملزمين بنفس الواجبات ولهم أن يتمتعوا بنفس الحقوق (٢).

هناك اختلاف واضح بين فكرة المساواة عند روسو ولدى ماركس نوجزه فى النقاط الآتية :

١ - إن العصر الذى عاش فيه روسو (منتصف القرن الثامن عشر) يختلف عن العصر الذى عاش فيه ماركس (القرن التاسع عشر)، ومن ثم كان الاختلاف فى تفسيرهما للمساواة، فروسو يرى أن فى هدم الامتيازات، التى كان يتمتع بها طبقة الأشراف وكبار رجال الكنيسة الذين كان لهم قانون خاص، تحقيقا للمثل الأعلى للمساواة، أما ماركس فهو يرى المساواة فى إزالة الفوارق الواقعية وفى هدم التفرقة بين الطبقات بين أصحاب الأعمال والعمال، وفى القضاء على طبقة الرأسماليين وإخضاعهم للبيروليتاريا (٣).

---

(١) جان چاك روسو : العقد الاجتماعى الكتاب الأول، الفصل السادس، ص ٩٠ - ٩٣ والكتاب الثانى الفصل الرابع ص ١١٠، ١١١ والفصل السادس ص ١١٨، ١٢٠، وحيد رأفت ووايت ابراهيم : القانون الدستورى ص ٢٥ والأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى : الأنظمة السياسية والمبادئ الدستورية العامة فى الأنظمة الغربية والماركسية، دار المعارف بمصر ١٩٥٧ - ١٩٥٨م ص ٤٤٥ - ٤٤٧.

(٢) چان چاك روسو : العقد الاجتماعى، الكتاب الأول، الفصل التاسع، ترجمة عادل زعيتر، دار المعارف بمصر، ١٩٥٤م، ص ٥٥، ٦٩ وترجمة عبد الكريم أحمد ص ١٠١، ١٠٢، ١١١.

(٣) الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى : الأنظمة السياسية والمبادئ الدستورية العامة فى الأنظمة الغربية والماركسية ص ٤٥٠.

٢ – إن روسو يرى أن القانون من الممكن أن ينشئ طبقات متعددة وأن يحدد الصفات التى على أساسها ينتمى الأفراد إلى طبقة منها ولكنه، لا يستطيع أن يحدد انتماء أشخاص بذاتهم إلى أى منها، كما أنه يستطيع أن يقرر امتيازات ولكنه لا يستطيع أن يمنحها إلى شخص معين إلا أن روسو يرى أن الطبقة الوسطى هى التى ستسود، فعلى الرغم من استحالة وجود مساواة مطلقة فى الثروة إلا أنه لن يوجد فى المدينة أناس مفرطون فى الثروة ولا أناس مدفعون فى الفقر، ولكن فقط طبقة وسطى هم الأغلبية التى لها نفس المصالح الاقتصادية والتى تحكم الأقلية [١] . أما ماركس فإنه يرى هدم الطبقات جميعا ،وإن كان يرى سيادة طبقة البروليتاريا فى الطور الأول من الشيوعية، وهى الطبقة التى تقوم بسحق غيرها. كما تقوم فى النهاية بالقضاء على نفسها، وهو يرى أن هذه الطبقة هى الأغلبية وصاحبة المصلحة الحقيقية، والمجتمع فى النهاية يتحول إلى عمال منتجين [٢] .

٣ – إن المساواة عند روسو هى مساواة قانونية، مساواة فى الحقوق والواجبات وهى قائمة على أساس من المساواة فى الحقوق الطبيعية؛ فالإنسان لكونه إنساناً يشترك مع الآخرين، على الرغم مما قد يكون هناك من عدم مساواة فى العمل والإنتاج وفى الانتفاع بالأموال أو التصرف فيها [٣] . أما المساواة عند ماركس فهى ليست مساواة قانونية إنها مساواة واقعية تحاول أن توحد بين مفاهيم الأفراد تلك المفاهيم المختلفة والتى يظهر اختلافها عند التطبيق. وهو يسوى بين الأفراد بإلغاء الملكية الخاصة وتحويل الجميع إلى عمال يعملون قدر طاقتهم وكفاءاتهم وينالون حاجاتهم [٤] .

---

(١) چان چاك روسو : العقد الاجتماعى ترجمة عبد الكريم أحمد ص ١٥٤، وميشيل هنرى فابر : مبادئ القانون الدستورى ص ٤١ .

(٢) كارل ماركس وانجلز : بيان الحزب الشيوعى ص ٦٧ .

(٣) برنار غروتويزن : فلسفة الثورة الفرنسية ص ١٥٩، ١٦١ .

(٤) لينين : الدولة والثورة ص ١٢٣، ١٢٥، ١٢٧، ميشيل فابر : المبادئ العامة الدستور ص ٤٤ وجورج بيردو الحريات العامة ص ٩٦.

٤ – إن روسو لا يرى العنف والضغط فى تحقيق المساواة، بل يرى أن القانون الذى يلتزم به الجميع إنما هو نابع عن إرادتهم لتحقيق مصالحهم المشتركة على أساس من طبائعهم المشتركة، فكأن الفرد يحكم ذاته بذاته ويلتزم بما يقرره هو ذاته دون ما حاجة إلى ضغط أو عنف، وكذلك ليس هناك ضغط أو عنف فى تحويل المدنية إلى طبقة وسطى [1] . أما ماركس فإنه يرى الإلتجاء إلى العنف عند محاولة مساواة الأفراد بتوحيد مفاهيمهم بحيث تكون فى الواقع واحدة غير متناقضة عند تطبيقها، كما يلجأ إلى القوة والعنف فى الطور الأول من الشيوعية ليتحقق مجتمع العمال المثقفين والمنتجين للثروة التى تشبع حاجات جميع أفراد المجتمع [2] .

٥ – يرى روسو أن المساواة المدنية أو القانونية وليدة الميثاق الاجتماعى، الذى أدى إلى قيام الدولة التى تستمر مادامت نصوص الميثاق منفذة، وإذا ما حدث خرق لهذا الميثاق أنحلت الدولة وعاد إلى الأفراد جميع حقوقهم وحريتهم ومساواتهم الطبيعية والتى كانت لهم قبل الميثاق [3] . أما ماركس فيرى ضرورة إضمحلال الدولة وعندئذ يسود المجتمع الشيوعى، وهو المجتمع اللاطبقى، ويستغنى فيه الأفراد عن القانون، ويصبح الجميع متساوين بعد أن أتفقت مفاهيمهم وأصبحوا يتصرفون على نحو واحد تصرفا سليما دون ما حاجة إلى قواعد [4] .

٦ – إن المساواة القانونية لدى روسو لا تمنع من وجوب أهلية خاصة فى هؤلاء الذين يتولون الحكم فهو يشترط أن يكونوا من أرشد الناس وأكثرهم صلاحاً وتنويراً وتجربة وهذه دواع للتفضيل وللتقدير العام وضمانات للحكم

---

(١) جان جاك روسو : العقد الاجتماعى ص ٩٠ – ٩٣، ١٥٤ برنارغروتويزن : فلسفة الثورة الفرنسية ص ٢١٩ .

(٢) كارل ماركس : نقد برنامج غوتا ص ١٩، ٢٠ .

(٣) جان جاك روسو : العقد الاجتماعى ترجمة عبد الكريم أحمد ص ٩١ .

(٤) جورج بيردو : الحريات العامة ص ٩٥، ٩٦ .

الصالح (١) . ولكن الحكام والمحكومين مع ذلك متساوون فى حقوقهم الطبيعية أما ماركس فلا يقيم وزنا للكفاءات، فالأكفاء ينتجون حسب كفاءاتهم ولا يأخذون إلا حسب حاجاتهم وليس لهم أفضلية فى تولى مهام دولة ديكتاتورية البروليتاريا.

مقارنة بين مفهوم المساواة فى الإسلام وفى المذهب الماركسى :

تختلف المساواة التى حققها الإسلام بين أفراد مجتمع الشرع الإسلامى عن المساواة التى يحاول تحقيقها ماركس فى المجتمع الشيوعى فيما يلى :

١ - يقرر الإسلام المساواة فى الطبيعة البشرية وفى القيمة الإنسانية فالناس جميعا من نفس واحدة، ولهن خصائص واحدة (٢). ولكن ماركس يسلم بعدم تساوى الأفراد ويحاول أن يساوى بين غير المتساوين مصلحا بذلك ما أفسدته الطبيعة (٣).

٢ - إذا كان الإسلام يقرر المساواة بين الناس بغير تفرقة على أساس من الأنساب والألوان والأجناس إلا أنه يراعى التفاوت بين الأفراد فى القوى الجسمية والاستعدادات العقلية، ولا تمنع هذه المساواة من أن تعطى المزايا النافعة حقها من الإنصاف، فيتفاوت الناس فى حيازة المال والمنافع على ألا يحدث تفاضل فى الحقوق على أساس من المال أو الوراثة، وإنما التفاضل الاجتماعى يكون بالعلم والعمل، وعلى ألا يسبب هذا التفاوت فى استغلال البعض للبعض بل يجب أن يكون سبيلا للتعاون والتراحم، فيكون للسائل والمحروم حق معلوم فى مال الأغنياء. أما ماركس فيرى تحقيق المساواة لا فى الحقوق القانونية فحسب بل فى الحقوق الاقتصادية والانتاج والاستهلاك

---

(١) چان چاك روسو : العقد الاجتماعى ترجمة عبد الكريم أحمد ص ١٥٧، وبرنار غرتويزون : فلسفة الثورة الفرنسية ص ١٣٨.

(٢) الأستاذ الدكتور محمد البهى : طبقية المجتمع الأوربى وانعكاس آثارها على المجتمع الإسلامى المعاصر، طبعة دار الفكر، بيروت، ١٩٧٠م، ص ٣٩، ٤٠.

(٣) كارل ماركس : نقد برنامج غوتا ص ١٩، ٢٠.

وما يترتب على ذلك دون مراعاة للتفاوت بين الأفراد (١) .

٣ – إن الإسلام يراعى الطبيعة البشرية بما فيها من غرائز، كغريزة حب التملك فمع أنه يرى عدم تملك أى فرد لما لا يستغنى عنه المسلمون كجماعة كالماء الكلأ والنار، ويرى إشراف الدولة عليها واستثمارها، وتوزيعها إلا أنه يبيح الملكية الخاصة، بشرط مشروعية وسائل تملكها كالعمل والارث والشراء.. وبشرط إفادة المجتمع، ولا يسمح بنزع ملكية وسائل الانتاج كالأرض إلا إذا تقاعس الفرد فى إستغلالها، وهو يبيح تنمية الملكية الفردية مادامت بطرق مشروعة (٢) . أما ماركس فإنه يلغى الملكية الخاصة لوسائل الانتاج وغيرها معارضا بذلك غريزة التملك فلا يجوز الفرد أن يتملك أرضا أو معملا أو ثروة يحتاج فى استغلالها إلى عمال (٣) .

٤ – يلجأ الاسلام إلى التمييز بين الأفراد على أساس الفروق الفردية ولكنه لا يقر قيام الطبقية وتقسيم النوع الإنسانى إلى طبقات يفضل بعضها بعضا فى القيمة الإنسانية ويستغل الأعلى منها الأدنى إلا أنه لايلجأ فى القضاء على الطبقات إلى القهر والعنف (٤) . أما ماركس فهو يرى سحق طبقة البرجوازية بثورة البروليتاريا وقيام ديكتاتوريتها التى تنتهى بتصفية نفسها كطبقة (٥) .

---

(١) الشيخ عبد العزيز البدرى : حكم الإسلام فى الاشتراكية ص ٦١، ٦٢، ٦٩ والاستاذ عباس محمود العقاد : الشيوعية والإنسانية ٢٧٩، وأبو الأعلى المودودى : ملكية الأرض فى الإسلام، طبعة دار القلم؛ الكويت ١٣٨٩هـ – ١٩٦٩م، ص ٩٢، والأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة : التكافل الاجتماعى فى الإسلام، الدار القومية للطباعة والنشر، ١٣٨٤هـ – ١٩٦٤م، ص ٧.

(٢) الشيخ عبد العزيز البدرى : حكم الإسلام فى الاشتراكية، ص ٦٩ – ٧٧، والشيخ السيد أبو النصر أحمد الحسينى : الملكية فى الإسلام، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٥٢م ص ٣٦ – ٣٧، ٦٨، ٧٣، والأستاذ الدكتور محمد البهى : تهافت الفكر المادى والتاريخى بين النظرية والتطبيق ص ٥٩، ٦٠.

(٣) لينين : الدولة والثورة ص ١١٨ – ١٢٠.

(٤) الأستاذ الدكتور محمد البهى : طبقية المجتمع الأوربى، دار الفكر، بيروت ١٩٧٠م ص ٤١ والسيد سليمان الندوى : الرسالة المحمدية، المطبعة السلفية ١٣٨٥هـ – ١٩٦٥م ص ١٥٤ – ١٥٦ والشيخ محمود النواوى والاستاذ الشيخ محمد عبد المنعم خفاجى : بين الشيوعية والإسلام ص ٣٢ – ٣٣ والأستاذ الشيخ محمد عرفه : الإسلام أم الشيوعية ص ٢٤ – ٣٦.

(٥) ماركس وانجلس : بيان الحزب الشيوعى ص ٦٧.

٥ – أقام الإسلام توازنا بين الفرد والجماعة، فحق الفرد على الجماعة أن تكفل تحقيق حاجاته الضرورية الأساسية، وحق الجماعة عليه أن يسهم لتحقيق هذه الحاجات لكل فرد فى المجتمع الإسلامى، وللفرد الحق فى إطلاق ميوله وغرائزه بالدرجة التى لا تضر الجماعة ولا تصطدم مع ما وضعه الإسلام من قواعد مادامت الجماعة تحد من شطط غرائز الفرد، فالحياة فى مجتمع الشرع الإسلامى تعاون وتكافل يحقق التساوى فى الحقوق والواجبات وفى الفرص والوسائل، وليست هى صراعا بين الطبقات وبذلك أتفقت غاية الفرد والجماعة فى تحقيق المبادئ الإسلامية [١]. أما ماركس فيرى أن تاريخ الإنسانية هو صراع بين الطبقات، تعمل الطبقة المالكة لوسائل الانتاج على استغلال غيرها، وهو يغلب الجماعة على الفرد، فالفرد لا قيمة له إلا من حيث أنه عامل إنتاج يعمل قدر طاقته ولا ينال ثمره أمتيازه فى عمله وإنما يتساوى مع غيره فى إشباع حاجاته [٢].

٦ – الإسلام فى دعوة إلى المساواة يعنى بالمشيئة والحرية الفردية، فإذا كان يحض على التكافل الاجتماعى وعلى الانفاق فى سبيل اللّه، فإن هذا الانفاق يكون بارادة صاحب المال واختياره مادام الغرض منه ليس لسد حاجة ملحة للأمة، ولا يكون ذلك بالاكراه والالزام لأن أخص ما تتميز به إنسانية الإنسان هو المشيئة والحرية الفردية، فالقرآن يذهب إلى الترغيب فى الانفاق ولم يلجأ إلى الأمر الملزم. أما ماركس فلا يعتد بحرية الفرد ومشيئة بل يكره على العمل والانتاج حتى يستطيع إشباع حاجاته، إن غاية المساواة فى الإسلام هى تحقيق العدل الذى لا ظلم لأحد لحساب آخرين وقد عجز ماركس على تحقيق العدالة الاجتماعية [٣].

---

(١) الأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة : التكافل الاجتماعى فى الإسلام ص ١٣ – ١٦، والعالم الباكستانى أبو الأعلى المودودى : نظرية الإسلام السياسية من مجموعة «نظرية الإسلام وهديه فى الدستور والقانون والسياسية، طبعة دار الفكر بيروت ١٣٨٧هـ – ١٩٦٧م، ص ٥٦، والأستاذ الشيخ محمد عرفة : الإسلام أم الشيوعية ص ٥٧ – ٥٦.

(٢) كارل ماركس وانجلز : بيان الحزب الشيوعى ص ٦٧، وكارل ماركس : تقدير برنامج غوتا ص ٢٠.

(٣) الأستاذ الدكتور محمد البهى : تهافت الفكر المادى والتاريخى بين النظرية التطبيق ٤٩ – ٥١، ٦٤.

المبحث الثانى
مبدأ المساواة فى التطبيق السوفيتى

مبدأ المساواة، أحد المبادئ الرئيسية التى أعلن عنها النظام الدستورى فى الإتحاد السوفيتى، ولكى نبين ما وصل إليه هذا المبدأ؛ نعرض لنبذة موجزة عنه فى العهد القيصرى، وفى ثورة ١٩١٧م، وفى الدستور الأول ١٩١٨م، والثانى ١٩٢٤م، وفى دستور ١٩٣٦م.

عدم المساواة فى العهد القيصرى :

كانت روسيا فى مستهل القرن العشرين، ذات نظام قيصرى غير مقيد، فلم يكن هناك دستور، ويستأثر القيصر فى يده بالسلطة كلها، وكانت طبقة الملاك، تتمتع بجميع الحقوق السياسية، وتشغل الوظائف الأساسية فى جهاز الدولة، وتنال رواتب كبيرة وتشكل الفئة الاجتماعية العليا التى تنقل حقوقها وامتيازاتها بالوراثة.

وتمثل الملكية القيصرية من حيث الجوهر ديكتاتورية الإقطاعيين مالكى الأقنان، ولم يكن للشعب فى روسيا أى حقوق سياسية.

وقد أعتبرت روسيا القيصرية من أكبر الأمبراطوريات الاستعمارية، وتؤلف الشعوب غير الروسية، المحرومة كليا من الحقوق أكثر من نصف سكان الامبراطورية.

وحقوق المرأة فى التعليم والتملك كانت محدودة، وليس لها حق الانتخاب أو تولى الوظائف العامة [1].

---

(١) بوناماريوف ومجموعة من المؤلفين الروس : موجز تاريخ الحزب الشيوعى فى الاتحاد السوفيتى، طبعة دار التقدم بموسكو ١٩٧٠م، ص ١٣، ١٥، ٢٠، ٢١ والأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى : الأنظمة السياسية والمبادئ الدستورية العامة فى الأنظمة الغربية والماركسية ص ٥١٦، ٥١٧ طبعة دار المعارف بمصر ١٩٥٧م - ١٩٥٨م.

ثورة ١٩١٧م ومحاولة لينين فى تحقيق الشيوعية :

إنتصر لينين بثورة أكتوبر ١٩١٧م، باستيلاء حزب البلاشفة على السلطة، وهو يمثل ديكتاتورية البروليتاريا، واستولت تلك الطبقة على جميع وسائل الانتاج محاولة تحقيق المساواة الواقعية بأن يعمل كل فرد قدر جهده وطاقته، ولا ينال إلا حاجته، ولكن هذه الطفرة أدت إلى انهيار الاقتصاد الروسى لعدم وفرة الإنتاج، وتطلب الموقف من لينين سياسة اقتصادية جديدة قامت على أساس من التعاون مع الرأسمالية والسير فى طريق الاشتراكية أى تطبيق الطور الأول من الشيوعية وفقا لرأى ماركس، ومفهوم مبدأ المساواة فى تلك الفترة كان تطبيقا للمبدأ : «كل على قدر عمله» [١].

المساواة فى الدستور السوفيتى الأول يوليو ١٩١٨م :

إذا كان الدستور السوفيتى الأول، قد نص على الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، وأقر المساواة فى الحقوق والواجبات بين طبقة العمال دون النظر إلى القومية والأصل، ونالت النساء حقوقا مساوية لحقوق الرجال، فإن مظاهر عدم المساواة فى تلك الفترة تتمثل فى :

١ – حرم هذا الدستور (الملاك ورجال الدين) من الحقوق السياسية فلم يكن لهم حق الانتخاب ولا عضوية المجالس النيابية [٢].

٢ – لم يسو فى نسب التمثيل فى مؤتمرات السوفيتات بين سكان المدن وسكان الريف. فقد جعل النسبة للمدن نائبا واحدا لتمثيل خمسة آلاف، ونائبا واحد لكل خمسة وعشرين ألفا فى الريف، ويعللون هذه النسبة بكون العمال

---

(١) بوتوماريوف وآخرون : موجز تاريخ الحزب الشيوعى فى الاتحاد السوفيتى ص ١٨٨ ومحمد فؤاد شبل : الاتحاد السوفيتى ص ١٨ ، ١٩ ولينين : المختارات، المجلد الثالث الجزء الثانى، الطبعة العربية بموسكو ص ٤٤٦ وشناخنازاروف : الناس والعلم والمجتمع ص ١٣٢ ، ١٣٣، ١٣٥ ولينين : مسائل بناء الاشتراكية والشيوعية ص ٩٦،٨٣.

(٢) الدكتور شيتيبن : السلام، الديموقراطية الاشتراكية ص ١٥ ، وبونوماريف وآخرون : موجز تاريخ الحزب الشيوعى ص ١٩٦.

المدن أكثر من الريف، وأن الأولوية للطبقة العاملة، لأنها دولة العمال[1].

٣ - إن الدستور الأول كان يطلق عليه «دستور الجمهورية الروسية الاشتراكية الاتحادية» فكان بمثابة رمز لتأكيد امتياز روسيا [2].

تطور المساواة فى دستور يناير ١٩٢٤م :

عدل الدستور فحذفت كلمة «الروسية» فكان هذا التعديل بمثابة إقرار مبدأ المساواة بين مختلف القوميات التى تكون ذلك الاتحاد الفيدرالى السوفيتى وعدم غلبة أكبر جمهورية (وهى روسيا) على ماعداها من الجمهوريات الصغرى، وصفيت اللامساواة فى مستويات أجور النساء والرجال وأقرت مساواة النساء فى الحقوق فى التعليم والقيام بالنشاط الاجتماعى والسياسى والعمل فى هيئات الدولة وأجهزتها وحيازة الأموال المنقولة وغير المنقولة [3].

مبدأ المساواة فى دستور ١٩٣٦ :

صدر دستور ١٩٣٦م فى عهد ستالين، وأهم ما تضمنه هذا الدستور تطور فى مبدأ المساواة بصفة واقعية، فقد نص على الملكية الاشتراكية لوسائل الانتاج سواء كانت طبيعية كالأرض. فلا يجوز لأحد أن يملك أرضا فى الاتحاد السوفيتى أو المعادن أو الغابات، أو صناعية كالمرافق الرئيسية كوسائل المواصلات الجوية والبرية والبحرية، فأدى ذلك إلى القضاء على الرأسمالية.

وإن كان الدستور لا يمنع الملكية الخاصة لوسائل الانتاج للصانع الحرفى مادام منفردا حتى لا يستغل غيره. والمبدأ الاشتراكى هو المطبق فيحصل العمال على الأجر على قدر العمل ولهم أن يدخروا من أجرهم ما يمكنهم من إنفاقه فى وسائل الاستهلاك دون امتلاك

---

(١) الدكتور شيتينين : السلام الديموقراطية، الاشتراكية ص ١٧، ١٨.

(٢) الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى : الأنظمة السياسية والمبادئ الدستورية العامة ص ٥١٨.

(٣) بونوماريف وآخرون : موجز تاريخ الحزب الشيوعى فى الاتحاد السوفيتى ص ١٧٩.

وسائل الانتاج، كما لا يمنع انتقال المدخرات بالميراث [١].

ودخل الاتحاد السوفيتى فى بناء صرح الاشتراكية بأسس ثلاثة : التصنيع، والزراعة التعاونية، والثورة الثقافية، ففى مجال التصنيع خطت روسيا خطوات كبيرة فى الصناعة بنوعيها الخفيفة والثقيلة، وفى مجال الزراعة تم القضاء على جماعة «الكولاك» وهم أثرياء الفلاحين الذين وزعت عليهم الأراضى الزراعية فى عهد لينين. وتحولت الزراعة إلى نوعين : أحدهما زراعة «السلخوز» وتقوم بها الدولة، والثانية الزراعة التعاونية تقوم بها «الكخوز»، وأما الثورة الثقافية فكانت على العمق والعرض فشملت ٩٠ ٪ من العمال الذين لهم مراكز توجههم نحو أحدث ما وصل إليه العلم ومتابعته [٢].

وفى هذا الدستور قررت الدولة حقوقا سياسية لطبقتى رجال الدين والملاك بعد أن استقرت السلطة فى يد طبقة البروليتاريا، وتمكنت بدكتاتوريتها من إقامة بناء النظام الاشتراكى. وتقرر لجميع أفراد الشعب حقوقاً اجتماعية واقتصادية تهدف إلى تحقيق المساواة الواقعية بتوفير حق الراحة وتوفير ضمانات كافية فى حالتى العجز والشيخوخة، وأدى التطور فى روسيا - وفق زعمهم - إلى أن السلطة انتقلت من طبقة البروليتاريا إلى الشعب باعتبار أنه قد أصبح جميع أفراده يمثلهم الحزب الشيوعى وقد وضع الحزب الشيوعى تقريراً إلى الانتقال إلى الشيوعية، بخلق الإنسان فى المجتمع الشيوعى مؤمنا بالمذهب الماركسى وأنه الحق الذى لا ريب فيه، وأن أصل الحياة هى المادة، وأنها فى مجملها أزلية أبدية، وأن الحركة هى التى تشكل وجودها وتنبع من قوتين متضادتين فى المادة نفسها، وينتج عن الصراع بينهما سيادة أحدهما وظهور نشوء جديد عن الهلاك القديم، وأن هذا التطور يشمل كافة المجالات

---

(١) دستور اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفيتية، طبعة دار التقدم، موسكو ١٩٧٠ المواد من ١ - ١٢ ص ٩ - ١٥، الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى : الأنظمة السياسية والمبادئ الدستورية العامة ص ٥١٩ وأيضا الوجيز فى النظريات والأنظمة السياسية ص ٤٢٠.

(٢) شيناخنازاروف : الناس والعلم والمجتمع ص ١٣٦ حيث يشير إلى أنه فى ١٩٣٧م جاء الاتحاد السوفيتى من حيث حجم الانتاج الصناعى فى المرتبة الأولى فى أوربا والمرتبة الثانية فى العالم.. الخ.

فى الطبيعة والتاريخ والمجتمع، وإن الإنسان الشيوعى عليه أن يستخدم فهمه لقوانين تطور الطبيعة والتاريخ والمجتمع فى يقينه بانتصار الشيوعية، وبناء على ذلك يتجه المجتمع نحو الإيمان بالروح الجماعية وأن الفرد للجماعة، وأن الجماعة للفرد، وأن الإنسان أخ وصديق ورفيق لأى إنسان ماركسى فى أى مكان، وأنهم إذا آمنوا بالمذهب الماركسى فسيدفعهم إيمانهم إلى العمل من تلقاء أنفسهم، ويبذلون طاقتهم عن طيب خاطر ويحققون الوفرة فى الانتاج لتحقيق المبدأ القائل : «من كل حسب كفاءته، لكل حسب حاجاته» [1].

(١) شناخنازاروف : الناس والعلم والمجتمع ص ٣٥٧ - ٣٦٦.

خاتمة
مستقبل مبدأ المساواة

لكى نوضح مستقبل مبدأ المساواة يتحتم علينا أن نقيم ما وصلت إليه الأنظمة الإنسانية من محاولات لتحقيق هذا المبدأ. إن المتتبع لتلك الأنظمة منذ الأزمنة القديمة حتى ظهور الإسلام، يتبين له أن مبدأ المساواة لم يتحقق بتشريع يطبق على جميع الناس، ويحدد حقوقهم وواجباتهم فى أى نظام من تلك الأنظمة، فالشعوب القديمة كانت تتمايز عن غيرها بالأصل، ويتمايز أفرادها فى الداخل بالجنس أو المركز الاجتماعى أو الطبقى، وكان التشريع يصدر من حاكم فرد أو طبقة يصوغونه لمصلحتهم ويوجهونه لنفعهم.

ففى مصر القديمة كان فرعون يعمل بأوامره المطلقة على تثبيت حكمه بامتيازات له ولمذهبه وخاصته وكهنته.

وفى اليونان القديمة تمايزت الحقوق بين الرجال والأحرار بمدى ما يتمتعون به من ثراء مادى يخول لهم السيطرة والحكم.

وفى الرومان اقتصر الحكم على طبقة الأشراف دون العامة واستأثرت بالتشريعات والامتيازات.

وفى الديانات القديمة، كالبرهمية والزرادشتية كانت تلك الديانات تقوم على أساس طبقى، ولكل طبقة من الحقوق ما يخالف غيرها من الطبقات، كما انعدم تكافؤ الفرصة بين تلك الطبقات فى التمتع بالحكم والامتيازات.

والديانة اليهودية، شريعة الشعب المختار. تقرر الحقوق لليهود دون غيرهم، وتفوضهم فى استبعاد غيرهم من الشعوب.

وفى الديانة المسيحية التزام باتباع الشريعة اليهودية ودعوة روحية لبنى إسرائيل الضالة.

وبالنسبة للعرب قبل الإسلام كانت هناك شريعة هى مجموعة من العادات والأعراف تختلف باختلاف القبائل، ويتحدد مركز الفرد فى كل قبيلة بأصله ونسبه وثرائه.

وفى العصر الحديث :

نرى الأنظمة الديموقراطية الغربية. عجزت عن تحقيق المساواة فالهيئات التى من المفروض فيها أن تمثل الشعب وتشرع له، سيطرت عليها الرأسمالية ووجهتها إلى ما فيه مصلحتها، كما أن رئيس الدولة فى تلك الأنظمة لا يجوز محاكمته إلا فى أحوال خاصة باتباع إجراءات خاصة، أمام محكمة خاصة، كما أن الملك لا يجوز محاكمته، وإن ما تقرره من حقوق اجتماعية واقتصادية فرضته مقتضيات التطور فى مواجهة الأفكار الشيوعية وكتأمين من التيارات الانقلابية.

كما عجزت الأنظمة الماركسية عن تحقيق مبدأ المساواة فالتشريعات فى مرحلة الطور الأول للشيوعية إنما هى لصالح طبقة البروليتاريا ضد طبقة البرجوازية وهى قضاء على غرائز الفرد وحريته بإلغاء الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج.

مبدأ المساواة فى الاعلان العالمى لحقوق الإنسان :

وقد حاول الإعلان العالمى لحقوق الإنسان تحقيق مبدأ المساواة على المستوى العالمى بين الناس جميعا، وكمحاولة التعايش السلمى بين النظامين الغربى والماركسى. فالناس جميعا يتساوون فى الحقوق والحريات دون ثمة تمييز بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الأصل الوطنى أو الاجتماعى أو الثروة أو الميلاد ودون ثمة تفرقة بين الرجال والنساء. وسواء كانت البلد الذى ينتمى إليه الفرد مستقلا أو تحت الوصاية أو غير متمتع بالحكم الذاتى أو كان خاضعا لأى قيد من القيود (المادتين الأولى والثانية) ونصت المادة الرابعة على عدم مشروعية الرق بقولها : «لا يجوز استرقاق أو استعباد أى شخص، ويحظر الاسترقاق وتجارة الرقيق بكافة أوضاعها».

وتضمنت المادة السابعة مفهوم مبدأ المساواة «كل الناس سواسية أمام القانون ولهم الحق فى التمتع بحماية متكافئة منه دون آية تفرقة، كما أن لهم جميعا الحق فى حماية متساوية ضد أى تمييز يخل بهذا الإعلان وضد أى تحريض على تمييز كهذا» وعرضت المادة العاشرة للمساواة أمام القضاء «لكل إنسان الحق، على قدم المساواة مع الآخرين، فى أن تنظر قضيته أمام محكمة مستقلة نزيهة نظراً عادلا علنيا للفصل فى حقوقه والتزاماته وأية تهمة جنائية توجه إليه».

ونصت المادة الحادية والعشرون على المساواة فى الحقوق السياسية بقولها:
«١ – لكل فرد الحق فى الاشتراك فى إدارة الشئون العامة لبلاده إما مباشرة وإما بواسطة ممثلين يختارون اختياراً حراً.
٢ – لكل شخص نفس الحق الذى لغيره فى تقلد الوظائف العامة فى البلاد.
٣ – إن إرادة الشعب هى مصدر سلطة الحكومة، ويعبر عن هذه الإرادة بانتخابات نزيهة دورية تجرى على أساس الاقتراع السرى، وعلى قدم المساواة بين الجميع أو حسب أى إجراء مماثل يضمن حرية التصويت».

وقررت المادة التاسعة والعشرون المساواة أمام الواجبات العامة.
١ – على كل فرد واجبات نحو المجتمع الذى يتاح فيه وحدة الشخصية أن تنمو نمواً حراً كاملا.
٢ – يخضع الفرد فى ممارسة حقوقه وحرياته لتلك القيود التى يقررها القانون فقط، لضمان الاعتراف بحقوق الغير وحرياته واحترامها؛ ولتحقيق المقتضيات العادلة للنظام العام والمصلحة العامة والأخلاق فى مجتمع ديموقراطى.

وقد تضمنت المواد من الثانية والعشرين إلى الثامنة والعشرين الحقوق الاقتصادية والإجتماعية، فكل فرد الحق فى أن يجد عملا، وأن ينال أجراً عادلا يكفل له ولأسرته كرامته الإنسانية، وأن يعال عند العجز والشيخوخة والحوادث وللعامل ساعات عمل محددة وعطلات دورية بأجر.

وعلى الرغم من قيمة المبدأ من الناحية النظرية، إلا أنه لا يصادف تحقيقاً فى عالم التطبيق والواقع، فالتفرقة العنصرية فى جنوب أفريقية وفى الولايات المتحدة الأمريكية نفسها تعتبر هدما لهذا الاعلان ولما قرره فى مبدأ المساواة. ومازال الصراع قائما بين مفهومى مبدأ المساواة عند كل من النظامين الغربى والماركسى فلكل من الكتلتين مصالح متعارضة، وأغراض متضاربة، وحرب نفسية لا تكاد تهدأ حتى تستمر، وكل منهما يرى أن الأساس الذى تقوم عليه المساواة هو الحق، فالديموقراطية الغربية ترى أن للأفراد حقوقا ولدت معهم ولصيقة بهم وسابقة على نشأة الدولة، وأن الدولة والقانون فى خدمة الفرد، ولا تتدخل إلا بالقدر اللازم لتنمية مواهبه وحريته، بينما ترى الماركسية أن القانون والدولة هما أداة فى يد الطبقة البرجوازية، ولا سبيل لتحقيق المساواة الواقعية إلا بالمجتمع اللاطبقى الذى تزول فيه الدولة ويستغنى عن القانون ويتحقق المبدأ القائل «من كل حسب كفاءاته. ولكل حسب حاجاته» على العالم بأسره.

ونستخلص مما سبق أن جميع الأنظمة قديما وحديثا قد عجزت عن تحقيق مبدأ المساواة مما يدعونا إلى القول بأن المستقبل لن يكون لها.

سيادة مبدأ المساواة فى الإسلام:

والإسلام وهو رسالة رب العالمين النهائية للبشرية فى كل زمان ومكان. ينص على أن المشرع هو «الله» وحده اللطيف الخبير بعباده فلا امتيازات لحاكم أو سلطة مشرعة أو طبقة من الطبقات أو هيئة من الهيئات، فالناس جميعا من أصل واحد، وإلى مصير واحد، فقضى على الاعتداد بالأصول والأنساب والمركز الاجتماعى والطبقى وشريعته موجهة إلى الناس كافة، فمن التزم بها تمتع فى نطاقها بمبدأ المساواة المطلقة فى الحقوق والواجبات فللمسلمين شريعة واحدة تطبق عليهم وقضاء واحد يحكم بينهم، وتكافأت الفرص للوصول إلى «الولاية» بكافة صورها، والتزم الجميع بأداء الزكاة كل وفق ثروته، وأعفى العاجز من أدائها، كما فرض عليهم جميعا الجهاد وفق

تعاليم الإسلام ومبادئه.

ومن لم يرتض الإسلام ديناً له أن يعيش فى دار الإسلام يدفع الجزية، ويعفى من الخدمة العسكرية نظير أدائها، وترفع عنه فى عجزه ويعان فى فقره، وقد منحهم القرآن حرية الاختيار بين اتباع شريعتهم أو شريعة المسلمين فيما يتعلق بأحوالهم الشخصية. ولم يفرق بين المسلمين والذميين إلا فيما ارتبط بالعقيدة من حقوق أو تكاليف.

وقضى الإسلام على الرق تدريجيا بتضييق مصادره وتوسيع منافذ للحرية، فأدى إلى نضوبه، كما أنه لا يقر الرق فى العصر الحديث. وترك الإسلام جزئيات مبدأ المساواة، فلم يتعرض لها، وتركها مفتوحة للاجتهادات المختلفة بحسب الزمان والمكان، كما هو الحال فى مشكلة الحقوق السياسية فهى فى الإسلام واجب كفائى ويندرج تحت الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وأساس كل ولاية فى الإسلام القدرة والأمانة.

وكفل الإسلام الحد الأدنى للحياة لكل فرد فى المجتمع، واهتم بتنمية مواهب الفرد وقدراته على أساس من العمل، مع تقرير حقوق للمحرومين من ثمار هذا العمل، فأقام توازنا بين الفرد والجماعة، وأباح لولى الأمر التدخل لإقامة هذا التوزان عند اختلال المجتمع بتقييد حقوق الفرد لصالح الجماعة.

ولقد حقق مجتمع الشرع الإسلامى المساواة الإنسانية العالمية فقيام مجتمع يظهر فيه بلال الحبشى وسلمان الفارسى وصهيب الرومى مع كبار الصحابة، وأعنى أبا بكر وعمر وعثمان وعليا ومعاوية لهو رمز لانصهار الجنسيات والقوميات والألوان أمام قانون واحد هو شريعة الإسلام.

وكما يقول المستشرق جب : «الإسلام مازال فى قدرته أن يقدم للإنسان خدمة سامية جليلة، فليس ثمة أية عقيدة أو سلطة سواء تستطيع أن تنجح نجاحا باهراً فى تأليف الأجناس البشرية المتنافرة فى جبهة واحدة أساسها المساواة».

إن البشر لا يستطيعون تحقيق مبدأ المساواة بدون هدى اللّه، فيتجهون إلى إله واحد لتحقيق إنسانية واحدة، وإن اختلفت الأجناس والألوان وانقسمت البشرية إلى شعوب وقبائل للتعارف والتآلف (يأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند اللّه أتقاكم) (سورة الحجرات : من الآية ١٣).

وتطبق عليهم شريعة تحدد حقوقهم وواجباتهم وتحقق لهم أمنهم وسعادتهم.

(قل يأيها الناس قد جاءكم الحق فى ربكم فمن اهتدى فإنما يهتدى لنفسه ومن ضل فإنما يضل عليها وما أنت عليهم بوكيل) (سورة يونس : الآية ١٠) (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين) (الأنبياء : الآية ٢١).

ملحق

الإعلان الإسلامى لحقوق الإنسان

بدأت فكرته عام ١٩٧٩م وناقشه ١٣ مؤتمرا منها ثلاثة مؤتمرات قمة إسلامية. وأعدت صيغته النهائية فى مؤتمر وزراء الخارجية لدول منظمة المؤتمر الإسلامى فى طهران فى نهاية ١٩٨٩م، وتمت الموافقة عليها فى مؤتمرهم التاسع عشر، الذى استضافته القاهرة عام ١٩٩٠ وديباجته كالتالى :

(يا أيها الناس أنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا أن أكرمكم عند اللّه أتقاكم) (سورة الحجرات : الآية ١٣).

إن الدول الأعضاء فى منظمة المؤتمر الإسلامى، إيمانا منها باللّه رب العالمين خالق كل شئ. وواهب كل النعم الذى خلق الإنسان فى أحسن تقويم، وحمله أمانة التكاليف الالهية وسخر له ما فى السموات وما فى الأرض جميعا.

وتصديقا برسالة محمد صلى اللّه عليه وسلم الذى أرسله اللّه بالهدى ودين الحق رحمة للعالمين ومحررا للمستعبدين ومحطما للطواغيت والمستكبرين والذى أعلن المساواة بين البشر، كافة. فلا فضل لأحد على أحد الا بالتقوى، وألغى الفوارق والكراهية بين الناس الذين خلقهم اللّه من نفس واحدة.

وانطلاقا من عقيدة التوحيد الخالص التى قام عليها بناء الاسلام والتى دعت البشر كافة ألا يعبدوا الا اللّه ولا يشركوا به شيئا ولا يتخذ بعضهم بعضا أربابا من دون اللّه؛ والتى وضعت الأساس الحقيقى لحرية البشر المسئولة وكرامتهم الخالدة من المحافظة على الدين والنفس والعقل والعرض والمال والنسل وما أمتازت به من الشمول والوسطية فى كل مواقفها وأحكامها فمزجت بين الروح والمادة وأخذت بين العقل والقلب.

وتأكيدا للدور الحضارى والتاريخى للأمة الإسلامية التى جعلها اللّه خير أمة أورثت البشرية حضارة عالمية متوازنة ربطت الدنيا بالآخرة وجمعت بين

العام والإيمان وما يرجى أن تقوم به هذه الأمة اليوم لهداية البشرية الحائرة بين التيارات والمذاهب المتنافسة وتقديم الحلول لمشكلات الحضارة المادية المزمنة.

ومساهمة فى الجهود البشرية المتعلقة بحقوق الإنسان التى تهدف إلى حمايته من الاستغلال والاضطهاد وتهدف الى تأكيد حريته وحقوقه فى الحياة الكريمة التى تتفق مع الشريعة الإسلامية.

وثقة منها بأن البشرية التى بلغت فى مدارج العلم المادى شأوا بعيدا لا تزال وستبقى فى حاجة ماسة إلى سند إيمانى لحضارتها وإلى وازع ذاتى يحرس حقوقها.

وإيمانا بأن الحقوق الأساسية والحريات العامة فى الاسلام جزء من دين المسلمين لا يملك أحد بشكل مبدئى تعطيلها كليا أو جزئيا أو خرقها أو تجاهلها فهى أحكام إلهية تكليفية أنزل الله كتبه وبعث بها خاتم رسله وتمم بها ما جاءت به الرسالات السماوية وأصبحت رعايتها عبادة وأهمالها أو العدول عنها منكرا فى الدين وكل إنسان مسؤول عنها بمفرده والأمة مسؤولة عنها بالتضامن أن الدول الأعضاء فى منظمة المؤتمر الإسلامى تأسيسا على ذلك تعلن ما يلى :

مادة ١

أ – البشر جميعا أسرة واحدة، جمعت بينهم العبودية لله، والبنوة لآدم، وجميع الناس متساوون فى أصل الكرامة الإنسانية، وفى أصل التكليف والمسئولية، دون تمييز بينهم بسبب العرق، أو اللون، أو اللغة، أو الجنس، أو المعتقد الدينى أوالانتماء السياسى، أو الوضع الاجتماعى أو غير ذلك من الاعتبارات وإن العقيدة الصحيحة هى الضمان لنمو هذه الكرامة على طريق تكامل الإنسان.

ب – إن الخلق كلهم عيال الله وإن أحبهم إليه أنفعهم لعياله، وإنه لافضل

لأحد منهم على الآخر إلا بالتقوى والعمل الصالح.

مادة ٢

أ – الحياة هبة اللّه، وهى مكفولة لكل إنسان، وعلى الأفراد، والمجتمعات، والدول حماية هذا الحق من كل اعتداء عليه، ولا يجوز إزهاق روح دون مقتض شرعى.

ب – يحرم اللجوء إلى وسائل تفضي بفناء النوع البشرى.

جـ – المحافظة على استمرار الحياة البشرية الى ما شاء اللّه واجب شرعى.

د – يجب أن تصان حرمة جنازة الإنسان وألا تنتهك كما يحرم تشريحه الا بمجوّز شرعى، وعلى الدول ضمان ذلك.

مادة ٣

أ – فى حالة استعمال القوة أو المنازعات المسلحة لا يجوُز قتل مَن لا مشاركة لِهم فى القتال كالشيخ، والمرأة، والطفل. وللجريح والمريض الحق فى أن يداوى. وللأسير أن يطعم ويُدوى ويكسى. ويحرم التمثيل بالقتلى، ويجوز تبادل الأسرى وتلاقى الجتماع الأسر التى فرقتها ظروف القتال.

ب – لا يجوز قطع الشجر، أو اتلاف الزرع والضرع، أو تخريب المبانى والمنشآت المدنية للعدو بقصف، أو نسِف، أو غير ذلك.

مادة ٤

ولكّل إنسان حرمته، والحفاظ على سمعته فى حياته، وبعد موته، وعلى الدولة والمجتمع حماية جثمانة، ومدفنه.

مادة ٥

أ - الأسرة هى الأساسُ فى بناء المجتمع، والزواج أساس تكوينها، وللرجال والنساء الحق فى الزواج، ولا تحول دون تمتعهم بهذا الحق قيود منشؤها العرق، أو اللون، أو الجنسية.

ب - على المجتمع والدولة إزالةُ العوائق أمام الزواج، وتيسير سُبله، وحماية الأسرة، ورعايتها.

مادة ٦

أ - المرأة مساوية للرجل فى الكرامة الإنسانية، ولها من الحقوق مثل ما عليها من الواجبات، ولها شخصيتها المدنية، وذمتها المالية المستقلة، وحق الاحتفاظ باسمها، ونَسبها.

ب - على الرجل عبء على الإنفاق على الأسرة، ومسؤولية رعايتها.

مادة ٧

أ - لكل طفل منذ ولادته حق على الأبوين والمجتمع والدولة فى الحضانة، والتربية، والرعاية المادية، والعلمية، والأدبية، كما تجبُ حماية الجنين والأم، وإعطاؤهما عناية خاصة.

ب - للآباء ومن بحكمهم الحقُ فى اختيار نوع التربية التى يريدون لأولادهم، مع وجوب مراعاة مصلحتهم ومستقبلهم فى ضوء القيم الاخلاقية، والأحكام الشرعية.

جـ - للأبوين على الأبناء حقوقهما، وللأقارب حقُ على ذويهم؛ وفقا لأحكام الشريعة.

مادة ٨

لكل إنسان التمتع بأهليته الشرعية من حيث الإلزام والالتزام، وإذا فقدت أهليته وانتقصت، قام وليُّه مقامه.

مادة ٩

أ – طلب العلم فريضة، والتعليم واجب على المجتمع والدولة، وعليها تأمينُ سبله، ووسائله وضمان تنوعه بما يحقق مصلحة المجتمع، ويتيح للإنسان معرفة دين الإسلام، وحقائق الكون، وتسخيرها لخير البشرية.

ب – من حق كل إنسان على مؤسسات التربية، والتوجيه المختلفة من الأسرة، والمدرسة، والجامعة، وأجهزة الاعلام، وغيرها أن تعملَ على تربية الإنسان دينيا ودنيويا، تربية متكاملة ومتوازنة،تنمي شخصيته، وتعزِّز ايمانه بالله، واحترامه للحقوق والواجبات، وحمايتها.

مادة ١٠

لما كان على الإنسان أن يتبعَ الإسلام دين الفطرة، فإنه لا تجوز ممارسة أى لون من الاكراه عليه، كما لا يجوز استغلالُ فقره، أو ضعفه، أو جهله لتغيير دينه إلى دين آخر، أو إلى الإلحاد.

مادة ١١

أ – يولد الإنسان حرا وليس لأحد أن يستعبده، أو يذله، أو يقهره، أو يستغله، ولا عبودية لغير الله تعالى.

ب – الاستعمار بشتى أنواعه، باعتباره من أسوأ أنواع الاستعباد مُحَّرم تحريما مؤكدا، وللشعوب التى تعانيه الحق الكامل للتحرر منه، وفى تقرير المصير. وعلى جميع الدول والشعوب واجب النصرة لها فى كفاحها لتصفية كل أشكال الاستعمار، أو الاحتلال، ولجميع الشعوب الحق فى

الاحتفاظ بشخصيتها المستقلة، والسيطرة على ثروتها ومواردها الطبيعية.

مادة ١٢

لكل إنسان الحق - فى إطار الشريعة - بحرية التنقل، واختيار محل إقامته داخل بلاده أو خارجها، وله إذا اضطهد حق اللجوء الى بلد آخر، وعلى البلد الذى لجأ اليه أن يجيره حتى يبلغه مأمنه، ما لم يكن سبب اللجوء اقتراف جريمة فى نظر المشرع.

مادة ١٣

العمل حق تكلفه الدول والمجتمع لكل قادر عليه، وللإنسان حريةُ اختيار العمل اللائق به، مما تتحقق به مصلحته، ومصلحة المجتمع. وللعامل حقه فى الأمن والسلامة وفى الضمانات الاجتماعية الأخرى، ولا يجوز تكليفه بما لا يطيقه أو اكراهه أو استغلاله أو الاضرار به وله - دون تمييز بين الذكر والأنثى - أن يتقاضى أجرا عادلا مقابلِ عمله دون تأخير، وله الإجازات والعلاوات، والترقيات التى يستحقها. وهو مُطالبَ بالإخلاص والاتقان، وإذا اختلف العمال وأصحاب العمل فعلى الدولة أن تتدخل لفض النزاع، ورفع الظلم واقرار الحق، والإلزام بالعدل دون تحيز.

مادة ١٤

للإنسان الحق فى الكسب المشروع، دون احتكار، أو غش أو اضرار بالنفس، أو بالغير، والربا ممنوع مؤكدا.

مادة ١٥

أ – لكل إنسان الحق فى التملك بالطرق الشرعية، والتمتع بحقوق الملكية، بما

لا يضر به، أو بغيره من الأفراد أو المجتمع، ولا يجوز نزع الملكية الا لضرورات المنفعة العامة، ومقابل تعويض فورى وعادل.

ب – تحرم مصادرة الأموال، وحجزها إلا بمقتضى شرعي.

مادة ١٦

لكل إنسان الحق فى الانتفاع بثمرات إنتاجه العملى، أو الأدبى، أو الفنى، أو التقنى، وله الحق فى حماية مصالحه الأدبية والمالية الناشئة عنه، على أن يكون هذا الانتاج غير منافٍ لأحكام الشريعة.

مادة ١٧

أ – لكل إنسان الحق فى أن يعيش فى بيئة نظيفة من المفاسد، والأوبئة الأخلاقية، تمكنه من بناء ذاته معنويا، وعلى المجتمع والدولة أن يوفرا له هذا الحق.

ب – لكل إنسان على مجتمعه ودولته حق الرعاية الصحية، والاجتماعية، بتهيئة جميع المرافق العامة التى يحتاج إليها، فى حدود الإمكانات المتاحة.

جـ – تكفل الدولة لكل إنسان حقه فى عيش كريم، يحقق له تمام كفايته، وكفاية من يعوله، ويشمل ذلك المأكل، والملبس، المسكن، والتعليم، والعلاج، وسائر الحاجات الأساسية.

مادة ١٨

أ – لكل إنسان الحق فى أن يعيش آمنا على نفسه، ودينه، وأهله وعرضه، وماله.

ب – للإنسان الحق فى الاستقلال بشؤون حياته الخاصة فى مسكنه، وأسرته

وماله، واتصالاته، ولا يجوز التجسس، أو الرقابة عليه، أو الاساءة إلى سمعته، وتجب حمايته من كل تدخل تعسفى.

جـ – للمسكن حرمته فى كل حال، ولا يجوز دخوله بغير إذن أهله، أو بصورة غير مشروعة، ولا يجوز هدمه، أو مصادرته، أو تشريد أهله منه.

مادة ١٩

أ – الناس سواسية أمام الشرع يستوى فى ذلك الحاكم والمحكوم.

ب – حق اللجوء الى القضاء مكفول للجميع.

جـ – المسئولية فى أساسها شخصية.

د – لا جريمة ولا عقوبة الا بموجب أحكام الشريعة.

هـ – المتهم برئ حتى تثبت إدانته بمحاكمة عادلة، تؤمن له فيها كل الضمانات الكفيلة بالدفاع عنه.

مادة ٢٠

لا يجوز القبض على إنسان، أو تقييد حريته، أو نفيه، أو عقابه بغير موجب شرعى، ولا يجوز تعريضه للتعذيب البدنى، أو النفسى، أو لأى نوع من المعاملات المذلة، أو القاسية، أو المنافية للكرامة الإنسانية، كما لا يجوز إخضاع أى فرد للتجارب الطبيه أو العلمية إلا برضاه، وبشرط عدم تعرض صحته وحياته للخطر، كما لا يجوز سن القوانين الاستثنائية التى تخول ذلك للسلطات التنفيذية.

مادة ٢١

أخذ الإنسان رهينة محرم بأى شكل من الأشكال، ولأى هدف من الأهداف.

مادة ٢٢

أ – لكل إنسان الحق فى التعبير بحرية عن رأيه بشكل لا يتعارض مع المبادئ الشرعية.

ب – لكل إنسان الحق فى الدعوة الى الخير، والنهى عن المنكر، وفقا لضوابط الشريعة الإسلامية.

جـ – الإعلام ضرورة حيوية للمجتمع، ويحرم استغلاله وسوء استعماله والتعرض للمقدسات، وكرامة الأنبياء فيه، وممارسة كل ما من شأنه الاخلال بالقيم، أو إصابة المجتمع بالتفكك، و الانحلال أو الضرر، أو زعزعة الاعتقاد.

د – لا تجوز إثارة الكراهية القومية، والمذهبية، وكل ما يؤدى الى التحريض على التمييز العنصرى بكافة أشكاله.

مادة ٢٣

أ – الولاية أمانة، يحرم الاستبداد فيها، وسوء استغلالها تحريما مؤكدا، ضمانا للحقوق الأساسية للإنسان.

ب – لكل إنسان حق الاشتراك فى ادارة الشؤون العامة لبلاده بصورة مباشرة، أو غير مباشرة، كما أن له الحق فى تقلد الوظائف العامة وفقا لأحكام الشريعة.

مادة ٢٤

كل الحقوق والحريات المقررة فى هذا الاعلان مقيدة بأحكام الشريعة الإسلامية.

مادة ٢٥

الشريعة الإسلامية هى المرجع الوحيد لتفسير، أو توضيح أى مادة من مواد الإعلان.

مراجع البحث

أولا : القرآن الكريم والتفسير

الأصفهاني : المفردات فى غريب القرآن، لأبى القاسم الحسين بن محمد - المعروف بالراغب الأصفهانى، تحقيق محمد سيد الكيلانى، طبعة الحلبى، ١٣٨١هـ - ١٩٦١م.

الآلوسي : روح المعانى فى تفسير القرآن العظيم والسبع المثانى، والمشهور بتفسير الآلوسى، لمحمد الآلوسى البغدادى، الجزء الثامن، المطبعة المنيرية ١٣٦٧هـ - ١٩٥٠م.

الجصاص : أحكام القرآن، لأبى بكر أحمد بن على الرازى الجصاص، الجزءان الثانى والثالث، المطبعة البهية، بمصر ١٣٤٧هـ - ١٩٢٨م.

جماعة كبار العلماء : المنتخب فى تفسير القرآن الكريم، المجلس الأعلى للشئون الاسلامية، القاهرة، ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م.

الرازي : مفاتيح الغيب الشهير بالتفسير الكبير، لمحمد الرازى فخر الدين، الجزء الثانى عشر، المطبعة البهية المصرية، ١٣٥٧هـ - ١٩٣٨م.

الزمخشري : الكشاف عن وجوه التنزيل وعيون الأوقاويل فى وجوه التأويل، لمحمود بن عمر الزمخشرى الخوارزمى، الجزء الثالث، طبعة الحلبى، ١٣٥٤هـ - ١٩٣٥م.

السيوطي : أسباب النزول، لجلال الدين السيوطى، مطبعة دار التحرير، القاهرة ١٣٨٢هـ - ١٩٦٢م.

شلتوت : تفسير القرآن الكريم، لمحمود شلتوت، دار القلم،

القاهرة، ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م.

الشوكانى : فتح القدير الجامع بين فنى الرواية والدراية من علم التفسير، لمحمد بن على محمد الشوكانى، الجزء الثانى، مطبعة الحلبى، القاهرة، ١٣٨٣هـ - ١٩٦٤م.

صديق خان : نيل المرام من تفسير آيات الأحكام لمحمد صديق حسن خان، المكتبة التجارية، القاهرة ١٣٨٣هـ - ١٩٦٣م.

الطبرسى : مجمع البيان فى تفسير القرآن، للفضل بن الحسن بن الفضل، الجزء السادس، بيروت ١٣٧٧هـ - ١٩٥٧م.

الطبرى : جامع البيان عن تأويل أى القرآن المشهور بتفسير الطبرى، لأبى جعفر محمد بن جرير الطبرى، الجزء الثلاثون، المطبعة اليمنية، القاهرة ١٣٢١هـ - ١٩٠٣م، والجزء العاشر والثانى والعشرون، والثامن والعشرون، طبعة الحلبى ١٣٧٣هـ - ١٩٥٤م، والجزء الرابع والسادس والسابع تحقيق محمود أحمد شاكر، دار المعارف بالقاهرة.

ابن العربى : أحكام القرآن، لأبى بكر محمد بن عبد الله، أربعة أجزاء، تحقيق على محمد البجاوى، مطبعة الحلبى، القاهرة، ١٣٧٨هـ - ١٩٥٩م.

الفراء : معانى القرآن، ليحيى بن زياد الفراء، الجزء الأول، مطبعة دار الكتب المصرية ١٣٧٤هـ - ١٩٥٥م.

القاسمى : محاسن التأويل المشهور بتفسير القاسمى، لمحمد

جمال الدين القاسمي، الجزء الرابع والسادس، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار أحياء الكتب العربية، القاهرة ١٣٧٧هـ - ١٩٥٨م.

القرطبي : الجامع لأحكام القرآن، لمحمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، الأجزاء الثاني، والثالث، والرابع، والخامس، والسادس، والثامن، والعاشر، والتاسع عشر، والعشرون، الطبعة الثالثة عن دار الكتب المصرية، ١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م.

ابن كثير : عمدة التفسير عن الحافظ بن كثير، اختصار وتحقيق أحمد شاكر، الأجزاء الأول والثالث والخامس، دار المعارف، مصر ١٣٧٦هـ - ١٩٥٦م.

الماوردى : النكت والعيون تحقيق الشيخ خضر محمد خضر، ومراجعة الدكتور عبد الستار أبو غدة، نشر وزارة الأوقاف الكويتية ط الأولى ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ وجزء مخطوط بعنوان تفسير الماوردى (كما ذكر فى آخره بخط كاتبه)، لأبى الحسن على بن محمد حبيب البصرى الماوردى، الموجود منه الجزء الأول، وهو ناقص من أوله، وأول ما جاء فيه الكلام على قوله تعالى : (وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو لكم فى الأرض مستقر ومتاع إلى حين) وينتهى آخر سورة الكهف، مخطوط بدار الكتب المصرية برقم ١٩١٩٣ (ب).

محمد رشيد رضا : تفسير القرآن العظيم المشهور بتفسير المنار، الأجزاء الثانى، والرابع، والخامس، والعاشر،

مطبعة المنار، ١٣٧٣هـ - ١٩٥٣م.
المراغي : تفسير المراغى، لأحمد مصطفى المراغى، الجزء السادس، والتاسع عشر، الحلبى، ١٣٦٥هـ - ١٩٤٦م.
أبو يحيى التجيبي : مختصر من تفسير الإمام الطبرى، لأبى يحيى محمد بن صمادح التجيبى، الجزء الأول، تحقيق محمد حسن أبو العزم الزفيتى، الهيئة العامة للتأليف والنشر، القاهرة ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م.

ثانيا: الحديث وتفسيره

أحمد بن حنبل : المسند، تحقيق أحمد محمد شاكر، الجزء الرابع، طبعة دار المعارف بمصر، ١٣٧٥هـ - ١٩٥٦م.
البخاري : صحيح البخارى، لأبى عبد الله محمد بن اسماعيل البخارى، تسعة أجزاء فى ثلاث مجلدات، طبعة دار الشعب، القاهرة، وآخرى بتحقيق الدكتور مصطفى البغا دار ابن كثير، دمشق.
البيهقي : السنن الكبرى، أحمد بن الحسين، المتوفى ٤٥٨ هـ، دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد، الهند، ١٣٥٤ هـ.
الترمذي : الجامع الصحيح المشهور بسنن الترمذى، لمحمد بن عيسى بن سورة الترمذى، الجزء الثالث تحقيق محمد فؤاد عبد الباقى والجزء الرابع، تحقيق محمد ابراهيم عطوة عوض، الحلبى ١٣٨٢هـ - ١٩٦٢م.

الحكم الينسابورى : المستدرك على الصحيحين، مطبعة النصر، الرياض، المملكة العربية السعودية.

أبو داوود : سنن أبو داود، لسليمان بن الأشعث السجستانى، الجزء الأول، تحقيق أحمد سعد على، الحلبى ١٣٧٢هـ - ١٩٥٢م.

السيوطى : الجامع الصغير فى أحاديث البشير، لجلال الدين السيوطى دار القلم، ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م.

الشيبانى : تيسير الوصول من جامع الأصول حديث الرسول، لعبد الرحمن ابن على المعروف بابن الدبيع الشيبانى، أربعة أجزاء، مطبعة الحلبى، القاهرة، ١٣٥٢هـ - ١٩٢٤م.

العجلونى : كشف الخفا ومزيل الألباس، لاسماعيل بن محمد العجلونى الجراحى، جزءان، طبعة القدسى القاهرة ١٣٥١هـ، ١٣٥٢هـ - ١٩٣٢م.

العسقلانى : فتح البارى بشرح صحيح البخارى، لابن حجر العسقلانى، الجزء الأول، مطبعة الحلبى، القاهرة، ١٣٧٨هـ - ١٩٥٩م.

ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث، مطبعة الجامعات الأزهرية، ١٩٦٦م

القسطلانى : إرشاد السارى بشرح صحيح البخارى، لشهاب الدين أحمد بن محمد القسطلانى، الجزء الأول مطبعة بولاق، ١٣٢٧هـ - ١٩٠٩م.

الكرمانى : شرح صحيح البخارى، لمحمد بن يوسف على بن عبد الكريم الكرمانى، الجزء الثانى، مؤسسة المطبوعات الإسلامية، القاهرة.

مالك : الموطأ، لمالك ابن أنس، جزءان تحقيق محمد

فؤاد عبد الباقى، طبعة الحلبى وشركاه، القاهرة ١٣٧٠هـ - ١٩٥١م.

المـــنـــاوى : فيض القدير شرح الجامع الصغير، محمد بن عبد الرؤوف المناوى المتوفى ١٠٣١هـ، دار الفكر، بيروت، دون تاريخ.

مـــســلـــم : صحيح مسلم، لمسلم بن الحجاج بن مسلم القشيرى، الجزء الرابع، طبعة دار التحرير، القاهرة، ١٣٨٣هـ - ١٩٦٣م.

الـــنـــووى : صحيح مسلم بشرح النووى، الجزء الأول، مطابع دار الشعب، القاهرة ١٣٩٠هـ - ١٩٧١م.

ابـن هـبـيـرة: الإفصاح عن المعانيِ الصحاح (شرح للجمع بين الصحيين)، يحي بن محمد بن هبيرة، تحقيق الدكتور فؤاد عبد المنعم أحمد، ط، ١٤١٧ هـ، دار الوطن، الرياض.

الـهـيـثـمـي : مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، نور الدين على بن أبى بكر الهيثمى، المتوفى ٨٠٧ هـ، دار الكتاب العربى، بيروت، ط ٢، ١٩٦٧م.

أبـو يـعـلـى الـموصـلـي : سند أبى يعلى (أحمد بن على بن المثنى)، المتوفى ٣٠٧ هـ تحقيق وتعليق إرشاد الحق الأثرى، دار القبلة، ومؤسسة القرآن، بيروت، جـ ٦، ط١، ١٤٠٨ هـ ١٩٨٨م

ثالثا. الفقه الإسلامي وأصوله وتاريخه

أحمد ابراهيم : أحكام المرأة فى الشريعة الإسلامية وبيان مالها وما عليها من حقوق وواجبات، مجلة القانون والاقتصاد، كلية الحقوق، جامعة القاهرة، السنة السادسة، العدد الثانى ذو الحجة ١٣٥٤هـ - فبراير ١٩٣٦م.

أحمد إبراهيم مهنا : الإنسان فى القرآن الكريم، مجمع البحوث الإسلامية القاهرة، ١٣٩١هـ - ١٩٧١م.

أحمد ثابت عوض : الإسلام وضع الأسس الحديثة للضريبة، بحث منشور، مجلة مجلس الدولة، السنة الخامسة عشر، ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م.

أحمد حسين : الإسلام محرر المرأة، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية فى القاهرة ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٨م.

إسماعيل الفاروقي : حقوق غير المسليمين فى الدولة الإسلامية، المسلم المعاصر، العدد ٢٦ (إبريل - يونيو ١٩٨١م)

ابن باز (عبد العزيز بن عبد الله) : التبرج وخطر مشاركة المرأة للرجل فى ميدان عمله، دار خزيمة، السعودية، ١٤١٥هـ.

البخارى : محاسن الإسلام، لمحمد عبد الرحمن البخارى، مطبعة السعادة، القدس، ١٣٥٧هـ - ١٩٣٨م.

بدر أبو العينين بدران : بيان النصوص التشريعية. طرقه وأنواعه، منشأة المعارف الاسكندرية، ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م.

: العلاقات الإجتماعية بين المسلمين وغير المسلمين فى الشريعة الإسلامية واليهودية والمسيحية والقانون، طبعة دار النهضة، بيروت

١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م.

: العبادات الإسلامية، منشأة المعارف، الاسكندرية، ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م.

بدر المتولى عبد الباسط : مذكرة فى تاريخ للتشريع، دبلوم الشريعة الإسلامية، كلية الحقوق جامعة الاسكندرية، ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م.

: اللجنة التحضيرية للدستور، الباب الثانى من الدستور المؤقت، المقومات الاجتماعية للمجتمع، محضر الجلسة الحادى والثلاثين (٢٣/٥/١٩٦٧م بالقاهرة).

البهى الخولى : المرأة بين البيت والمجتمع، مكتبة دار العروبة.

: من أسس قضية المرأة فى الإسلام، مقال فى الوعى الإسلامى الكويت، شوال ١٣٨٧هـ - يناير ١٩٦٨م.

ابن تيمية : الحسبة فى الإسلام، لتقى الدين أحمد بن شهاب الدين عبد الحليم المعروف بابن تيمية، طبعة المؤيد ١٣١٨هـ - ١٩٠٠م.

: رسالة القتال، من مجموعة رسائل، مطبعة السنة المحمدية، ١٣٦٩هـ - ١٩٤٩م.

: السياسة الشرعية، تحقيق بشير محمد عيون، مكتبة دار البيان، دمشق، ١٩٨٥م.

: حجاب المرأة ولباسها فى الصلاة وغيره، طبعة المكتب الإسلامى بدمشق ١٣٨١هـ - ١٩٦١م.

جمال الدين عطية : تراث الفقه الإسلامى ومنهج الاستفادة منه على الصعيدين الإسلامى والعالمى، دار الفتح للطباعة بيروت، ١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م.

جمال الدين الأفغانى : مجموعة الأعمال الكاملة، تجميع محمد عمارة، دار الكتاب العربى للطباعة والنشر ١٣٧٨هـ - ١٩٦٨م.

الجوينى (إمام الحرمين) : غياث الأمم فى التياث الظلم (الغياثى) : أبو المعالى عبد الملك بن عبد الله الجوينى، تحقيق الدكتور فؤاد عبد المنعم والدكتور مصطفى حلمى، ط ٣، دار الدعوة، الاسكندرية، ١٩٩٠م - ١٤١١ هـ.

ابن حزم : الإحكام فى أصول الأحكام، لعلى بن حزم الأندلسى، الأجزاء الأول والثالث والخامس والسابع، تحقيق أحمد شاكر، مطبعة زكريا على يوسف.

الحطاب : قرة العين فى شرح ورقات أمام الحرمين، لمحمد الرعينى بن الخطاب، مطابع الرياض.

حسن ابراهيم حسن : النظم الإسلامية، بالاشتراك مع على ابراهيم حسن، مكتبة النهضة المصرية، ١٣٩٠ هـ - ١٣٧٠م.

حسن آل ياسين : مفاهيم إسلامية، محمد حسن آلى ياسين، مكتبة النهضة بغداد، ١٣٨٥هـ - ١٩٦٦م.

أبو حنيفة النعمان الشيعى: دعائم الاسلام وذكر الحلال والحرام والقضايا والأحكام عن أهل بيت الرسول، الجزء الأول تحقيق آصف بن على أصغر فيضى، دار المعارف، ١٣٦٩هـ - ١٩٦٩م.

الخطيب : مغنى المحتاج إلى شرح المنهاج، محمد الشربينى الخطيب، الجزء الرابع، مطبعة الحلبى، ١٣٥٢هـ - ١٩٢٣م.

الدهلوى : حجة الله البالغة فى أسرار الأحاديث وعلل الأحكام، لأحمد ولى الله بن عبد الرحيم الدهلوى، الجزء الثانى، المطبعة المنيرية، ١٣٥٢هـ - ١٩٣٣م.

الإمام زيد : المسند، وهو أقدم مجموع فقهى، لزيد بن على زين العابدين، مكتبة الحياة، بيروت ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م.

رأفت شفيق شنبور : دستور الحكم فى القرآن والشرائع، المطبعة العصرية، بيروت ١٣٧٣هـ - ١٩٥٤م.

ابن رجب : القواعد، لعبد الرحمن بن رجب الحنبلى، مطبعة الصدق الخيرية بمصر، الطبعة الأولى، ١٣٥٢هـ - ١٩٣٢م.

ابن رشد القرطبى : بداية المجتهد ونهاية المقتصد، لمحمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبى، جزءان، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٣٨٩هـ - ١٩٦٩م.

رمضان حافظ: المرأة فى ميزان الإسلام، رسالة دكتوراه من الأزهر ١٩٧٣م، على نفقة المؤلف، دون تاريخ، ودار نشر.

زكريا البرى : الإسلام وحقوق الإنسان- حق الحرية، مقال فى مجلة عالم الفكر العدد الرابع من المجلد الأول مطبعة حكومة الكويت، مارس ١٩٧١م.

: مناقشات اللجنة التحضيرية للدستور، الباب الثانى من الدستور المؤقت، المقومات الاجتماعية للمجتمع، محضر الجلسة الثلاثين (١٠/٥/١٩٦٧م) القاهرة.

الـــزيـــلــــعـــــى : تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق لفخر الدين عثمان بن الزيلعى، الجزء الثانى، المطبعة الأميرية ١٣١٣هـ - ١٨٩٥م.
الـــســـــبـــكـــى : معيد النعم ومبيد النقم، لتاج الدين عبد الوهاب السبكى، تحقيق الأساتذة محمد على النجار وأبو زيد شلبى ومحمد أبى العيون، دار الكتاب العربى بمصر، ١٣٦٧هـ - ١٩٤٨م.
الـــســـرخــــســـى : المبسوط، لمحمد بن أحمد بن أبى سهل السرخسى، الأجزاء السابع والخامس عشر والسابع عشر، مطبعة السعادة ١٣٢٤هـ - ١٩٠٦م.
: شرح كتاب الكسب لمحمد بن الحسن الشيباني، تحقيق، عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب ط١، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.
: شرح السير الكبير، تحقيق مصطفى زيد وتمهيد وتعليق محمد أبى زهرة، الجزء الأول، مطبعة جامعة القاهرة، ١٣٧٨هـ - ١٩٥٨م.
أبو سنة (أحمد فهمى) : حول حقوق المرأة السياسية، جبهة علماء الأزهر، القاهرة.
ســـعـــدى أبـو جـــيـب: دراسة في منهاج الإسلام السياسى مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٠٦هـ - ١٩٨٥م
ســعــيــد الأفــغــانــى : الإسلام والمرأة، مطبعة الترقى بدمشق ١٣٦٥هـ - ١٩٤٥م.
السيد أبو النصر أحمد الحسينى: الملكية فى الإسلام، لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة، ١٣٧٢هـ - ١٩٥٢م.
الـــســـمـــرقــنــدى : تحفة الفقهاء، لعلاء الدين محمد بن أحمد،

تحقيق محمد زكى عبد البر، الجزءان الثانى والثالث، مطبعة جامعة دمشق، ١٣٧٧ هـ - ١٩٥٨م.

السيد أمير على : روح الإسلام، ترجمة أمين محمود الشريف ومراجعة محمد بدران، الجزء الثانى، مكتبة الآداب، ١٣٦١هـ - ١٩٦١م.

السيوطى : الأشباه والنظائر، لجلال الدين السيوطى، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة.

الشاطبى : الموافقات فى أصول الشريعة، لأبى إسحاق ابراهيم الشاطبى، تحقيق عبد الله دراز، الجزءان الأول والرابع، المكتبة التجارية، القاهرة.

: الاعتصام، بتعريف السيد محمد رشيد رضا، المكتبة التجارية، القاهرة.

الشافعى : الرسالة، لمحمد بن إدريس، تحقيق أحمد شاكر، الحلبى، القاهرة، ١٣٥٨هـ - ١٩٤٠م.

: الأم، دار الشعب، القاهرة ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٨م.

بان شعبة الحراقى : تحف العقول عن آل الرسول، مؤسسة الأعلى للمطبوعات، بيروت ١٣٨٩هـ - ١٩٦٩م.

الشوكانى : القول المفيد فى أدلة الاجتهاد والتقليد، لمحمد بن على بن محمد الشوكانى، القاهرة، ١٣٤٠هـ - ١٩٢١م.

صبحى محمصانى : فلسفة التشريع فى الإسلام، طبعة دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٣٨١هـ - ١٩٦١م.

: مقدمة فى إحياء علوم الشريعة، دار العلم للملايين، بيروت، ١٣٨٢هـ - ١٩٦٢م.

صـديق حـسن خـان : إكليل الكرامة فى تبيان مقاصد الإمامة ـ السياسة الشرعية، طبع حجر بالهند ١٢٩٤هـ - ١٨٧٧م.

: حسن الإسوة فيما ثبت عن اللّه ورسوله فى النسوة، مطبعة الجوائب بالهند، نظارة المعارف الجليلة، ١٣٠١هـ - ١٨٨٣م.

ابـن الـصـلاح : فتاوى ابن الصلاح، لعثمان بن عبد الرحمن الشهر زورى، مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٣٣٧ فقه شافعى.

الـصـنـعـانـى : سبل السلام شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام، لمحمد بن إسماعيل بن صلاح الصنعانى، المكتبة التجارية، ١٣٦٤هـ - ١٩٤٤م.

طـبـاطـبـا : الفخرى فى الآداب السلطانية والدول الإسلامية، لمحمد بن على بن طباطيا المعروف بابن الطقطقى، مطبعة الموسوعات بمصر، ١٣١٧هـ - ١٨٩٩م.

الـطـبـرى : إختلاف الفقهاء ـ كتاب الجهاد والجزية وأحكام المحاربين، للإمام محمد بن جرير الطبرى، نشره يوسف شخت، ليدن ١٩٣٣م.

الـطـرطـوشـى : سراج الملوك، لأبى بكر محمد بن الوليد الفهدى المالكى الشهير بأبى رندنة الطرطوشى، المطبعة المحمودية التجارية، مصر ١٣٥٤هـ - ١٩٣٥م.

الـطـوسـى : مسائل الخلاف، لأبى جعفر محمد بن الحسن بن على الطوسى، من فقهاء الشيعة، وتوفى ببغداد ٤٦٠ هجرية، الجزء الثانى.

عائشة عبد الرحمن (بـنـت الـشـاطـئ) : المفهوم الإسلامى لتحرير المرأة، محاضرة بجامعة أم درمان الإسلامية، السودان، فبراير

١٩٦٧م.

: القرآن وحقوق الانسان، محاضرة بجامعة أم درمان الاسلامية، السودان، شوال ١٣٨٧ ـ يناير ١٩٦٨م.

عباس محمود العقاد : الفلسفة القرآنية، دار الهلال، القاهرة، ١٣٨١هـ – ١٩٦٣م.

: حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، دار القلم، القاهرة، ١٣٨٦هـ – ١٩٦٦م.

عبد الحميد متولى : مبادئ نظام الحكم فى الإسلام مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الحديثة، طبعة دار المعارف، ١٣٨٦هـ – ١٩٦٦م.

عبد الحميد الأنصارى : الشورى وأثرها فى الديمقراطية، المطبعة العصرية، بيروت، ١٤٠٠ هـ ـ ١+٩٨٠م.

عبد الحليم أبو شقة : تحرير المرأة فى عصر الرسالة، دار القلم الكويت، الطبعة الخامسة، ١٩٩٩م.

عبد الرحمن تاج : السياسة الشرعية والفقه الإسلامى، دار التأليف، القاهرة، ١٣٧٣هـ – ١٩٥٣م.

عبد الرازق السنهورى : الدين والدولة فى الإسلام، مجلة المحاماة الشرعية، العدد الأول من السنة الأولى، جمادى الآخر ١٣٤٨هـ – أكتوبر ١٩٢٩م.

عبد اللّه جمال الدين : السياسة الشرعية فى حقوق الراعى وسعادة الرعية، مطبعة الترقى، القاهرة ١٣١٨هـ – ١٩٠٠م.

عبد اللّه صيام : المبادئ الدستورية فى الشريعة الإسلامية، مجلة المحاماة الشرعية، العدد الثالث، من السنة الثالثة، شعبان ١٣٥٠هـ – ديسمبر ١٩٣١م.

عبد الله كنون : موقف الإسلام من الرق فى العصر الحاضر، المؤتمر الثانى لمجمع البحوث الإسلامية، الأزهر، محرم ١٣٨٥هـ – مايو ١٩٦٥م.

: الحديث وقيمته العلمية والدينية، المؤتمر الثالث لمجمع البحوث الإسلامية، الأزهر، جمادى الآخر ١٣٨٦هـ – ١٩٦٦م.

ابن العثيمين (محمد بن صالح) : رسالة الحجاب، وزارة الشئون الإسلامية والأوقاف السعودية، ط ٣، ١٤١١هـ.

عبد الكريم زيدان : أحكام الذميين والمستأمنين فى دار الإسلام، مطبعة جامعة بغداد، ١٣٨٣هـ – ١٩٦٣م.

: الفرد والدولة فى الشريعة الإسلامية، مطبعة جامعة بغداد، ١٣٨٦هـ – ١٩٦٦م.

: المفصل فى أحكام المرأة، مؤسسة الرسالة،، بيروت، ١٤١٣ هـ ـ ١٩٩٣م.

أبو عبيد : الأموال للقاسم بن سلام أبو عبيد، تحقيق محمد خليل هراس، مكتبة الكليات الأزهرية ١٣٨٨هـ – ١٩٦٨م.

عز الدين بن عبد السلام : قواعد الأحكام فى مصالح الأنام، تحقيق عبد الرؤوف سعد، جزءان، مكتبة الكليات الأزهرية ١٣٨٨هـ – ١٩٦٨م.

على حسن عبد القادر : نظرة عامة فى تاريخ الفقه الإسلامى، الطبعة الثالثة، دار الكتب الحديثة، ١٣٨٥هـ – ١٩٦٥م.

على الخفيف : السياسة الشريعية فى العصور الأولى، مطبعة الشروق، مصر، ١٩٣٥ ـ ١٩٣٦م.

على عبد الرازق : الإسلام وأصول الحكم، مطبعة مصر، القاهرة، ١٣٤٤هـ – ١٩٢٥م.

علی علی منصور : نظم الحكم والادارة فى الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، مطبعة مخيمر، ١٣٨٤هـ – ١٩٦٥م.

: الشريعة الإسلامية والقانون الدولى العام، دار القلم، القاهرة، ١٣٨٢هـ – ١٩٦١م.

عمر عبد الله : سلم الوصول إلى علم الأصول، دار المعارف، القاهرة، ١٣٧٦هـ – ١٩٥٦م.

عبد الله مصطفى المراغى: روح التشريع فى الإسلام، مجلة المحاماة الشرعية، العدد الثالث والرابع والخامس من السنة السادسة، رمضان وشوال ذو العقدة ١٣٥٢هـ – ديسمبر ١٩٣٤م ويناير وفبراير ١٩٣٥م.

: التشريع الإسلامى لغير المسلمين، المطبعة النموذجية القاهرة.

عبد الوهاب خلاف : السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية، المطبعة السلفية، ١٣٥٠هـ – ١٩٣١م.

: مصادر التشريع الإسلامى مرنة، مجلة الحقوق والاقتصاد لكلية الحقوق جامعة القاهرة، ١٣٦٤هـ – ١٩٤٥م.

: هيئة الأمم والرق فى الإسلام، مجلة لواء الإسلام، العدد الثامن والتاسع من السنة الخامسة ١٣٧١هـ – ١٩٥٢م.

عبد القادر عوده : التشريع الجنائى الإسلامى مقارنا بالقانون الوضعى، مكتبة دار العروبة، الجزء الأول، الطبعة الثالثة، القاهرة ١٣٨٣هـ – ١٩٦٣م.

الغزالى : إحياء علوم الدين، لأبى حامد محمد بن محمد،

الجزء الثالث، المطبعة العثمانية المصرية، ١٣٥٢هـ - ١٩٣٣م.

: المستصفى فى علم الأصول، القاهرة، ١٣٥٦هـ - ١٩٣٧م.

: التبر المبسوك فى نصيحة الملوك، مكتبة الكليات الأزهرية ١٣٨٧هـ - ١٩٦٨م.

فؤاد عبد المنعم أحمد : شيخ الإسلام ابن تيمية والولاية السياسية الكبرى فى الإسلام، دار الوطن، الرياض، ١٤١٧هـ.

: أبو الحسن الماوردى (بالاشتراك مع الدكتور محمد سليمان داود)، مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٧٨م

: العلامة ابن خلدون ورسالته للقضاة، مزيل الملام عن حكام الأنام، دار الوطن، الرياض، ١٤١٧هـ

: أصول نظام الحكم فى الإسلام مع بيان التطبيق فى المملكة العربية السعودية، مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٩٠م.

ابن قدامه : المغنى، على مختصر الخرقى (المتوفى ٣٣٤هـ)، لموفق الدين عبد اللّه بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسى، الجزءان التاسع والعاشر، طبعة المنار، ١٣٤٨هـ - ١٩٢٩م والسابع والعاشر تحقيق عبد الوهاب فايد، ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م.

القرافى : الإحكام فى تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضى والإمام، لشهاب الدين أبو العباس أحمد بن أدريس القرافى المالكى، تحقيق الشيخ الدكتور عبد الفتاح غدة، دار المطبوعات الإسلامية حلب، سوريا، ط٢ ،١٩٩٥م.

الفروق، الجزء الأول والثالث، مطبعة إحياء الكتب العربية ١٣٤٦هـ - ١٩٢٧م.

ابن القيم : الطرق الحكمية فى السياسة الشرعية، لمحمد بن القيم الجوزية، تحقيق أحمد عبد الحليم العسكرى، وتقديم محمد محيى الدين عبد الحميد، المؤسسة العربية للطباعة والنشر، ١٣٨٠هـ - ١٩٦١م.

أحكام أهل الذمة، تحقيق صبحى الصالح، مطبعة جامعة دمشق، ١٣٨١هـ - ١٩٦١م.

إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق عبد الرحمن الوكيل، الجزء الأول، دار الكتب الحديثة ١٣٨٩هـ - ١٩٦٩م.

الكاسانى : بدائع الصنائع فى ترتيب الشرائع، لعلاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاسانى، الأجزاء الثانى، والرابع والسابع، الطبعة الأولى بمصر ١٣٢٨هـ - ١٩١٠م.

كمال أحمد عون: المرأة فى الإسلام، مطبعة الشعراوى، طنطا ١٣٧٤هـ - ١٩٥٥م.

الكمال بن الهمام : فتح القدير شرح الهداية للمرغنيانى، الأجزاء الثانى والرابع والخامس، المطبعة الأميرية، القاهرة ١٣١٦هـ - ١٨٩٨م.

مالك : المدونة الكبرى، لمالك بن أنس، المطبعة المنيرية، الجزءان الرابع والثامن، ١٣٢٤هـ - ١٩٠٦م.

الماوردى : الحاوى الكبير، لعلى بن محمد بن حبيب أبى الحسن البصرى، الجزء الحادى والعشرون، مخطوط بدار الكتب المصرية برقم ٨٢ فقه

شافعى.

: قوانين الوزارة تحقيق الدكتور فؤاد عبد المنعم والدكتور محمد سليمان داود، الطبعة الثالثة، ١٤١١ هـ - ١٩٩١م، مؤسسة شباب الجامعة الإسكندرية.

: التحفة الملوكية فى الآداب السياسية (المنسوبة له) تحقيق ودراسة الدكتور فؤاد عبد المنعم أحمد، مؤسسة شباب الجامعة، ط٢، ١٩٩٣م.

: أدب القاضى، تحقيق محى هلال السرحان مطبعة الإرشاد، بغداد، ١٣٩١ هـ ١٩٧١م.

: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، الحلبى وأولاده، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م.

محمد أحمد فرج السنهورى : تاريخ الفقه الإسلامى ومصادره، مذكرات لدبلوم الدراسات العليا فى الشريعة الإسلامية.

محمد أسد : مناهج الحكم فى الإسلام، ترجمة منصور محمد ماضى، دار العلم للملايين، بيروت ١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م.

محمد بلتاجى : منهج عمر بن الخطاب فى التشريع، دار الثقافة للطباعة العربية، القاهرة، ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م.

محمد البنا : السياسة الشرعية، دار الطباعة الحديثة، القاهرة، ١٣٥٦هـ -١٩٣٧م.

: الموظفون فى الإسلام، مجلة لواء الإسلام، القاهرة، ١٣٦٩هـ - ١٩٧٠م.

محمد حسين مخلوف : المرأة فى الإسلام لا يجوز خوضها فى غمار الانتخابات، كتاب الدين والمرأة جمع عباس

كرارة، القاهرة، ١٣٧٣هـ - ١٩٥٣م.
محمد الخضر حسين : الحرية فى الإسلام، تونس، الطبعة الأولى ١٣٢٧هـ - ١٩٠٩م.
: رسائل الاصلاح، الجزء الأول، الناشر عبد الحليم بسيونى، ١٣٥٨هـ - ١٩٣٩م.
محمد الخضرى : تاريخ التشريع الإسلامى، المكتبة التجارية، القاهرة، ١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م.
محمد الراوى : الدعوة الإسلامية دعوة عالمية، الدار القومية للطباعة والنشر، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٥م.
محمد زكريا البرديسى : الرق والرد على المطاعن الموجهة اليه، مجلة منبر الإسلام، القاهرة، ربيع الأول ١٣٨١هـ - ١٩٦٢م.
الإسلام والولاية العامة للمرأة، مجلة منبر الإسلام، القاهرة، ١٣٨٣هـ - ١٩٦٣م.
محمد أبو زهرة : محاضرات فى مصادر الفقه الإسلامى ـ الكتاب والسنة، مطابع دار الكتاب العربى بمصر، ١٣٧٥هـ - ١٩٥٦م.
: نظرية الحرب فى الإسلام، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ١٣٨١هـ - ١٩٦١م.
الفقه الإسلامى والقانون الرومانى، المجلس الأعلى الشئون الإسلامية، القاهرة ١٣٨١هـ - ١٩٦١م.
: التكافل الاجتماعى فى الإسلام، الدار القومية الطباعة والنشر، القاهرة، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م.
الزكاة، المؤتمر الثانى لمجمع البحوث الاسلامية، الأزهر، طبع الهيئة العامة لشئون المطابع

الأميرية بالقاهرة، محرم ١٣٨٥هـ - يناير ١٩٦٥م.

: المذاهب الإسلامية، مكتبة الآداب، الألف كتاب، العدد رقم ١٧٧ .

: حقوق المرأة، لواء الإسلام، القاهرة ١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م.

: المجتمع الإنسانى فى ظل الإسلام، جمعية الدراسات العربية، القاهرة، المؤتمر الثالث لمجمع البحوث الإسلامية، جمادى الآخر ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م، الأزهر، المطابع الأميرية.

: مناقشات اللجنة التحضيرية للدستور، الباب الثانى من الدستور المؤقت - المقومات الاجتماعية، محضر الجلسة الثلاثين (١٩٦٧/٥/١٥) القاهرة.

: الجريمة والعقوبة فى الفقه الإسلامى، دار الفكر العربى، القاهرة.

محمد سلام مدكور : القضاء فى الإسلام، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٣٨٤هـ - ١٣٦٤م.

: المعاهدات فى الإسلام، المجلة المصرية للعلوم السياسية، القاهرة ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م.

: المساواة فى القرآن، منبر الإسلام، القاهرة، ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م.

محمد شوقى الفنجرى : الإسلام عقيدة وشريعة، مجلة العلوم القانونية والاقتصادية كلية الحقوق جامعة عين شمس، ١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م.

محمد الطاهر عاشور : النظام الإجتماعى فى الإسلام، المطبعة الرسمية،

تونس، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م.

محمد طعمة سليمان : الولاية العامة للمرأة فى الفقه الإسلامى، دار النفائس، الأردن، ط ١، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.

محمد عبد الله دراز: أصل الإسلام من كتاب الإسلام الصراط المستقيم، لكينث هـ. مورغان، دار العلم، بيروت، ١٣٨٣هـ - ١٩٦٣م.

: نظرات فى الإسلام، المكتب الفنى للنشر، القاهرة، ١٣٧٧هـ - ١٩٥٨م.

: موقف الإسلام من الأديان الأخرى وعلاقتها بها، بحث مجلة لواء الاسلام، السنة الحادية عشر، عدد (رجب ١٣٣٧ هـ فبراير ١٩٥٨م).
الدين - بحث ممهد الدراسة تاريخ الأديان، مطبعة السعادة، القاهرة ١٣٨٩هـ - ١٩٦٩م.

محمد عبد الله العربى : النظم الاسلامية، الجزء الثانى، نظام الحكم فى الإسلام، مؤسسة سجل العرب، القاهرة.

محمد عبد الحليم الرمالى: بحث تحليل فى قضية المرأة، القاهرة، ١٣٥٣هـ - ١٩٣٤م.

محمد عبده : رسالة التوحيد، تحقيق محمود أبو رية، الطبعة الثالثة، دار المعارف بمصر، ١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م.

محمد على : الفكر الخوالد، ترجمة محمد مأمون نجا ومراجعة الدكتوركامل محمد اسماعيل، مكتبة الآداب، مجموعة الألف كتاب، العدد الثالث، القاهرة، ١٣٧٦هـ - ١٩٥٦م.

محمد عزه دروزة : المرأة فى القرآن والسنة، المكتبة العصرية، بيروت، ١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م.

مـحـمـد الـغـزالـى : حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، المكتبة التجارية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٨٣هـ - ١٩٦٣م.

محمد محمد المدنى : دعائم الاشتراكية فى الإسلام والتكافل الاجتماعى - كتاب الإسلام دين الاشتراكية، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة.

: وحدة الدين عند اللّه، مقال بالوعى الإسلامى، الكويت، محرم ١٣٨٥هـ -مايو ١٩٦٥م.

: وسطية الإسلام، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، العدد الرابع من دراسات فى الإسلام.

محمد مصطفى شلبى : تعليل الأحكام، جامعة الأزهر ١٣٦٩هـ - ١٩٤٩م.

: الفقه الإسلامى بين المثالية والواقعية، مجلة الحقوق جامعة الإسكندرية، العدد الأول والثانى ١٣٧٩هـ - ١٩٥٩/ ١٩٦٠م.

محمد مصطفى المراغى : بحوث فى التشريع الإسلامى، القاهرة، ١٣٤٦هـ - ١٩٢٧م.

: الاجتهاد فى الإسلام، المكتب الفنى للنشر ١٣٧٩هـ - ١٩٥٩م.

محمد معروف الدواليبى : تعريف بالكتاب الكريم، مجلة المسلمون، العدد الأول، القاهرة، ربيع أول ١٣٧١هـ - ديسمبر ١٩٥٢م.

محمد يوسف موسى : الإسلام وحاجة الإنسانية إليه، الشركة العربية للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٣٨١هـ - ١٩٦١م.

: الإسلام والحياة، مطبعة مخيمر بمصر، ١٣٨١هـ - ١٩٦١م.
: نظام الحكم فى الإسلام، الطبعة الثانية، الدار القومية، القاهرة.
محمود شلتوت : القرآن والمرأة، مجمع البحوث، الأزهر، ١٣٨٣هـ - ١٩٦٣م.
: الإسلام عقيدة وشريعة، دار القلم، القاهرة؛ ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م.
: من توجيهات الإسلام، دار القلم، القاهرة، ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م.
المرتضى : البحر الزخار، الجامع لمذاهب علماء الأمصار، لأحمد بن يحيى، الجزاءان الرابع والخامس، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة ١٣٦٩هـ - ١٩٤٩م.
المرغيانى : متن بداية المبتدى من فقه الإمام أبى حنيفة، وقام بتجريده من شرح الهداية والعناية وتصحيحه محمد عبد الوهاب البحيرى، طبعة الحلبى، ١٣٧٢هـ - ١٩٥٢م.
المزنى : مختصر المزنى على هامش الأم، لاسماعيل بن يحيى اسماعيل المزنى، الجزء الخامس، دار الشعب، القاهرة، ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م.
مصطفى الرافعى : الإسلام نظام إنسانى، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ١٣٨٣هـ - ١٩٦٤م.
مصطفى السباعى : المرأة بين الفقه والقانون، جامعة دمشق ١٣٨٢هـ - ١٩٦٢م.
المودودى : الحجاب لأبى الأعلى المودودى (أمير الجماعة

الإسلامية بالباكستان) ترجمة محمد كاظم، دار الفكر الاسلامى، دمشق، ١٣٧٨هـ - ١٩٥٩م.

: القانون الاسلامى وطرق تنفيذه ترجمة محمد عاصم الحداد، دار الفكر، ببيروت.

: نحو الدستور الإسلامى، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٨٣هـ - ١٩٥٣م.

: حقوق أهل الذمة فى الدولة الاسلامية، ترجمة محمد كاظم سباق، دار الفكر، بيروت.

: نظرية الاسلام وهديه فى القانون والسياسة والدستور، دار الفكر، بيروت.

الموصلى : حسن السلوك الحافظ دولة الملوك، محمد بن محمد عبد الكريم، المتوفى ٧٧٤هـ، تحقيق الدكتور فؤاد عبد المنعم أحمد، دار الوطن، الرياض ١٤١٦هـ.

ابن نجيم المصرى : البحر الرائق شرح كنز الدقائق، الجزء السابع، القاهرة ١٣١١هـ - ١٨٩٣م.

النووى : روضة الطالبين، المكتب الإسلامى، بيروت، ١٣٨٦هـ.

: الأشباه والنظائر، تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل الحلبى، القاهرة، ١٣٨٧هـ - ١٩٦٨م.

وحيد خان : الإسلام يتحدى، ترجمة ظفر الاسلام خان ومراجعة عبد الصبور شاهين، دار البحوث العلمية، الكويت وبيروت ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م.

وهبه الزحيلى : آثار الحرب فى الفقه الإسلامى - دراسة مقارنة، رسالة دكتوراة، دار الفكر، دمشق، ١٣٨٢هـ - ١٩٦٢م.

يحيى ابن آدم : الخراج، تحقيق أحمد شاكر، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م.

أبو يعلى الفراء : الأحكام السلطانية، تحقيق محمد حامد الفقى، الحلبى، القاهرة، ١٣٥٦هـ - ١٩٣٨.

أبو يوسف : الخراج، لأبى يوسف يعقوب بن ابراهيم، المطبعة السلفية، ١٣٤٦هـ - ١٩٢٧م.

: الرد على سير الأوزاعى تحقيق أبو الوفا الأفغانى، مطبعة الهند، إحياء المعارف العثمانية ١٣٥٧هـ - ١٩٣٨م.

يوسف القرضاوى : مركز المرأة فى الحياة الإسلامية، مكتبة وهبة، القاهرة، ط ١، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.

: الفتاوى المعاصرة، الجزء الثانى، مؤسسة الرسالة، بيروت.

: فتأوى المرأة المسلمة، مكتبة وهبة، القاهرة، ط ١، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.

: الأقليات الدينية والحل الإسلامى، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٤١٧هـ - ١٩٦٦م.

رابعا: الفقه القانونى الدستورى والسياسى

أحمد سويلم العمرى : التفرقة العنصرية، دار القلم، القاهرة، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م.

أحمد كمال أبو المجد : الرقابة على دستورية القوانين فى الولايات المتحدة الأمريكية والإقليم المصرى، مكتبة النهضة المصرية، ١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م.

أحمد وفيق : علم الدولة، الجزء الأول، فى أصول الدولة وتطورات فكرتها، مطبعة النهضة، القاهرة

١٣٥٣ - ١٩٣٤م.

أرسطو : السياسية، ترجمة أحمد لطفى السيد عن الفرنسية، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة.

أفلاطون : الجمهورية ترجمة حنا خباز عن الانجليزية، المطبعة العصرية، القاهرة، الطبعة الثالثة ١٣٤٩هـ - ١٩٢٩م.

السيد صبرى : مبادئ القانون الدستورى، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٣٦٩هـ - ١٩٤٩م.

أوستن جوزيف رنى : سياسية الحكم، ترجمة الدكتور حسن على الذنون ومراجعة الدكتور إيليا زغيب، طبعة بغداد، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م.

ايموند كارفيد كتيل : العلوم السياسية، الجزء الأول، ترجمة الدكتور فاضل زكى ومراجعة على الذنون وإيليا زغيب، دار النهضة، بغداد، ١٣٨٣هـ - ١٩٦٣م.

الكسيس دوتوكفيل : الديموقراطية فى أمريكا، ترجمة أمين مرسى قنديل، لجنة التأليف والنشر، ١٣٨٢هـ - ١٩٦٢م.

برتارعزوتويزن : فلسفة الثورة الفرنسية، ترجمة عيسى عصفور، مطبعة وزارة الثقافة، دمشق ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م.

برولاسى فندلاى : الدستور الأمريكى، وايسترفندلاى بالاشتراك مع مطبعة العالم الغربى، القاهرة، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م.

بطرس غالى : المدخل فى العلوم السياسية، بالاشتراك مع محمود عيسى، دار النهضة، القاهرة، ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م.

بـونـومــاريـف : مـوجـز تاريخ الحـزب الشـيـوعـى فى الاتحـاد السوفيتى، بالاشتراك مع مـيـنتس وبوغايف وفولين وزايتسيف وكوتشكين ولوماكين، دار التقدم، موسكو، ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م.

ثـروت بـدوى : النظم السياسية، الجزء الأول، دار الفكر العربى، القاهرة، ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م.

چـان چـاك روسـو : العقد الاجتماعى، ترجمة عادل زعتير، دار المعارف، القاهرة ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م وأخرى ترجمة عبد الكريم أحمد، مطبعة دار سعد، مجموعة الألف كتاب العدد ٤١٩.

جـزيـفـز : أسس النظرية السياسية، ترجمة عبد الكريم أحمد ومراجعة الدكتور عبده عبد الملك، دار الفكر العربى، القاهرة، ١٣٨١هـ - ١٩٦١م.

جـورج سـابـين : تطور الفكر السياسى، الجزء الأول، ترجمة الأستاذ حسن جلال العمروسى، دار المعارف القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٣٨٣ - ١٩٦٣م.

جـوزيف تاسـمـان : المحكمة العليا والتفرقة العنصرية فى الولايات المتحدة، ترجمة فتحى والى، مكتبة القاهرة الحديثة.

جـوسـتـاف لوبون : روح الثورات والثورة الفرنسية، ترجمة عادل زعتير، المطبعة العصرية، القاهرة، ١٣٧٧هـ - ١٩٥٧م.

حـمـدى حـافظ : الملونون فى الولايات المتحدة الأمريكية، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة.

دلـيل بـيـزيـز : المثل السياسية، ترجمة لويس اسكندر ومراجعة محمد أنيس، مؤسس سجل العرب، ١٣٨٤هـ -

١٩٦٤م.

سليمان محمد الطماوى : ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ بين ثورات العالم، دار الفكر العربى، ١٩٦٦م.

: السلطات الثلاث فى الدساتير العربية المعاصرة وفى الفكر السياسى الإسلامى، دار الفكر العربى ١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م.

: عمر بن الخطاب وأصول السياسة والادارة، دار الفكر العربى، القاهرة، ١٣٨٩هـ - ١٩٦٩م.

شـــتـــين : السلام، الديموقراطية، الاشتراكية، دار التقدم موسكو، ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م.

صبحى محمصانى : الدستور والديموقراطية (مبادئ القانون الأساسى والعلم السياسى وتطبيقاتها فى لبنان وسائر البلاد العربية)، دار العلم للملايين، بيروت، ١٣٧٢هـ - ١٩٥٢م.

طعيمة الجرف : نظرية الدولة والأسس العامة للتنظيم السياسى، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م.

: الحريات العامة، دار الفجالة، القاهرة.

عبد الحميد متولى : أصل نشأة الدولة، بحث فى الفلسفة السياسية وتاريخ القانون العام، نشر بمجلة القانون والاقتصاد، يصدرها أساتذة كلية الحقوق بجامعة القاهرة، عدد سبتمبر - ديسمبر ١٩٤٨م.

: المفصل فى القانون الدستورى، الجزء الأول، دار نشر الأنظمة الغربية والماركسية، الاسكندرية، ١٣٧٧هـ - ١٩٥٧م.

: الأنظمة السياسية والمبادئ الدستورية العامة فى

الأنظمة الغربية والماركسية، الاسكندرية، ١٣٧٧هـ - ١٩٥٧م.

: الوجيز فى النظريات والأنظمة السياسية ومبادئها الدستورية، دار المعارف بمصر، ١٣٧٨هـ - ١٩٥٨م.

: مبدأ المشروعية ومشكلة المبادئ العليا غير المدونة فى الدستور، بحث بمجلة الحقوق جامعة الاسكندرية، العددان الثالث والرابع، ١٣٧٩هـ - ١٩٥٩م.

: القانون الدستورى والأنظمة السياسية، الجزء الأول، الطبعة الثالثة دار المعارف، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م.

عبد الرازق السنهورى : مخالفة التشريع للدستور والانحراف فى استعمال السلطة التشريعية، مجلة مجلس الدولة، ١٣٧٢هـ - ١٩٥٢م.

عثمان خليل عثمان : القانون الدستورى - المبادئ الدستورية العامة والنظام الدستورى، الطبعة الخامسة، دار الفكر العربى، القاهرة، ١٣٨٥هـ - ١٩٥٥م.

فؤاد محمد شبل : الدستور السوفيتى، مطبعة الحلبى، القاهرة، ١٣٦٨هـ - ١٩٤٨م.

فؤاد العطار : النظم السياسية والقانون الدستورى، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٣٨٥هـ - ١٩٦٥، ١٩٦٦م.

كارل ماركس : المسألة اليهودية، ترجمة لطبعة الفريد كوسب، باريس، ١٩٥٢م، دار مكتبة الجيل.

: بيان الحزب الشيوعى (بالاشتراك مع انجلز) دار التقدم، موسكو، ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م.

إسهام فى نقد الاقتصاد السياسى، ترجمة أنطون حمصى، وزارة الثقافة بدمشق، ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م.

: نقد برنامج غوتا، دار التقدم، موسكو.

محسن خليل : النظم السياسية والقانون الدستورى، دار النهضة، بيروت ١٣٧٧هـ - ١٩٦٧م، وطبعة منشأة المعارف بالاسكندرية، ١٣٩١هـ - ١٩٧١م.

محمد البهى : الشيوعية فى الشرق، مطبعة الأزهر، ١٣٨٠هـ - ١٩٦٠م.

: تهافت الفكر المادى والتاريخى بين النظرية والتطبيق، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م.

محمد حلمى مراد : المذاهب والنظم الاقتصادية، مطبعة نهضة مصر، ١٣٧١هـ - ١٩٥١م.

محمد عصفور : الحرية فى الفكرين الديمقراطى والاشتراكى، المطبعة العالمية، ١٣٧١هـ - ١٩٦١م.

محمد على أبو ريان : النظم الاشتراكية مع دراسة مقارنة للاشتراكية العربية، الطبعة الثانية، دار المعارف، ١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م.

محمد كامل ليلة : النظم السياسية، الدولة والحكومة، دار الفكر العربى، القاهرة، ١٣٨٧هـ - ١٩٦٨م.

محمود حلمى : المبادئ الدستورية العامة، الطبعة الثانية، دار الفكر العربى، القاهرة، ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م.

: نظام الحكم الإسلامى مقارنا بالنظم المعاصرة، دار الفكر العربى، القاهرة، ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م.

محمود عاطف البنا : المذاهب والنظم الاشتراكية، مكتبة القاهرة

الحديثة، القاهرة، ١٣٨٩هـ - ١٩٦٩م.
مصطفى أبو زيد فهمى : الديموقراطية الجديدة فى الدستور المصرى الأخير (دستور ١٩٥٦)، المحاضرة السادسة من المحاضرات العامة بجامعة الاسكندرية ٥٦/٥٧، مطبعة جامعة الاسكندرية.
لـيـنـيـن : الدولة والثورة، دار التقدم، موسكو، ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م.
: مسائل بناء الاشتراكية الشيوعية فى الاتحاد السوفيتى، طبعة دار التقدم، موسكو.
هـارولـد لاسـكـى : أصول السياسة، الجزء الثانى، ترجمة محمود فتحى عمر وإبراهيم لطفى عمر، ومراجعة الدكتور بطرس بطرس غالى، مطبوعات الثقافة والإرشاد القومى بمصر.
وايـت إبـراهـيـم : القانون الدستورى (بالاشتراك مع وحيد رأفت) المطبعة العصرية بمصر، ١٣٥٧هـ - ١٩٣٧م.

خامسا : التاريخ العام والتاريخ الإسلامى والمعارف العامة

إبـراهـيـم نـصـحـى : النظم الدستورية الإغريقية والرومانية (بالاشتراك مع زكى على) المطبعة الأميرية، القاهرة ١٣٦٠هـ - ١٩٤١م.
ابـن الأثـيـر : الكامل فى التاريخ، على بن الأثير الجزرى، الجزء الثالث، تحقيق عبد الوهاب النجار، المطبعة المنيرية، القاهرة، ١٣٥٦هـ - ١٩٣٧م.
أحـمـد أمـين : فجر الإسلام، الطبعة التاسعة، مكتبة النهضة المصرية، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م.
أحـمـد بـدوى : فى موكب الشمس، الجزء الأول، فى تاريخ مصر

الفرعونية من الفجر الصادق إلى آخر الضحى، الطبعة الثانية، دار المعارف، القاهرة، ١٣٧٥هـ - ١٩٥٥م.

أحمد شلبى : مقارنة الأديان، الجزء الأول : اليهودية، الجزء الثالث : الإسلام، أديان الهند الكبرى، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٦م، ١٩٦٥م، ١٩٦٤م القاهرة.

أحمد شفيق : الرق فى الإسلام، ترجمة أحمد زكى، القاهرة، ١٣٠٩هـ - ١٨٨٢م.

آدم متز : الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى، الطبعة الرابعة، ترجمة محمد عبد الهادى أبى ريده، المجلد الأول، دار الكتاب العربى، بيروت ١٣٨٧هـ - ١٩٧٧م.

أرسطو : نظام الأثينين، ترجمة طه حسين، الطبعة الأولى، دار المعارف، القاهرة.

أنور الجندى : الإسلام فى غروة جديدة للفكر الإنسانى، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م.

الكسيس كاريل : الإنسان.. هذا المجهول، ترجمة أنطون العبيدى، دار الكتاب المصرى، القاهرة.

أبو بكر العربى : العواصم من القواصم فى تحقيق مواقف الصحابة بعد وفاة الرسول ﷺ، تحقيق محب الدين الخطيب، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٧١هـ - ١٩٥١م.

البلاذرى : فتوح البلدان، لأحمد بن يحيى بن جابر البلاذرى البغدادى، تحقيق رضوان محمد رضوان، المكتبة

التجارية، القاهرة، ١٣٧٩هـ - ١٩٥٩م وأخرى تحقيق عبد الله ومحمد أنيس، دار النشر للجامعين، بيروت، ١٣٧٧هـ - ١٩٥٧م.

البيروني : تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أو مرذولة، تحقيق أدورسخو، طبعة جويتنجن، لندن ١٢٩٤هـ - ١٨٧٧م.

ترتون : أهل الذمة فى الإسلام، أ. س ترتون، ترجمة حسن حبشى، دار الفكر العربى، القاهرة، ١٣٦٩هـ - ١٩٤٩م.

توماس أرنولد : الدعوة إلى الإسلام، ترجمة حسن إبراهيم وعبد المجيد عابدين وإسماعيل البحراوى، مكتبة النهضة القاهرة، ١٣٩١هـ - ١٩٧١م.

الجاحظ : العثمانية، لأبى عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجى بمصر والمثنى ببغداد، ١٣٧٤هـ - ١٩٥٥م.

جاك س. ريلر : الحضارة العربية، ترجمة غنيم عبدون ومراجعة أحمد فؤاد الأهوانى، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة.

الجوزى : سيرة عمر بن الخطاب، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة.

جوستاف جرونيام : حضارة الإسلام، ترجمة عبد العزيز جاويد مراجعة عبد الحميد العبادى، مكتبة مصر، مجموعة الألف كتاب العدد الثانى، القاهرة، ١٣٧٦هـ - ١٩٥٦م.

جوستاف لوبون : حضارة مصر القديمة، ترجمة صادق رستم، المطبعة العصرية، القاهرة.

: حضارة العرب، ترجمة عادل زعتير، الحلبى القاهرة، ١٣٨٩هـ - ١٩٦٩م.

جوستنيان : مدونة جوستنيان فى الفقه الرومانى، دار الكاتب العربى، القاهرة، ١٣٦٦هـ - ١٩٤٦م.

جيب : الاتجاهات الحديثة فى الإسلام، هـ أ. ر. جيب، ترجمة هاشم الحسينى، دار الحياة، بيروت، ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م.

ابن حجر العسقلانى : الإصابة فى تمييز الصحابة، تحقيق طه محمد الزينى، الجزء الأول، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م.

ابن حزم : جوامع السيرة، لعلى بن حزم الأندلسى، تحقيق إحسان عباس، وناصر الدين الأسد ومراجعة أحمد محمد شاكر، دار المعارف بمصر.

حكماء صهيون : البروتوكلات، ترجمة محمد خليفة التونسى، وتقديم عباس محمود العقاد، مكتبة الخانجى بالقاهرة والمثنى ببغداد، ١٣٨١هـ - ١٩٦١م.

ابن خلدون : مقدمة ابن خلدون؛ لعبد الرحمن بن خلدون، تحقيق على عبد الواحد الوافى، الجزء الأول، الطبعة الثانية، ١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م الجزء الثانى والثالث، الطبعة الأولى، لجنة البيان العربى، القاهرة، ١٣٧٧هـ - ١٩٥٨م.

درية شفيق : المرأة المصرية من الفراعنة إلى اليوم، مطبعة مصر، القاهرة، ١٣٧٥هـ - ١٩٥٥م.

الذهبى : سير النبلاء، لمحمد بن أحمد عثمان ـ قايماز الذهبى، جزء خاص بترجمة السيدة عائشة بنت أبى بكر الصديق، تحقيق سعيد الأفغانى، الطبعة

الثانية، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٠هـ – ١٩٧٠م.
زكى عبد المتعال : تاريخ النظم السياسية والقانونية وعلى الأخص من الوجهة المصرية، مطبعة نورى، القاهرة، ١٣٥٤هـ – ١٩٣٥م.
سرج ديرين : الحكومة الاشتراكية منذ ٣٥٠٠ سنة، مصر الاقتصادية فى عهد الأسرة الثامنة عشر، ترجمة أنطون زكرى، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٣٥٤هـ – ١٩٣٥م.
ابن سعد : الطبقات الكبرى، لمحمد سعيد بن منيع الزهرى، الجزءان الثالث والثامن، دار بيروت وصادر للطباعة والنشر، بيروت، ١٣٧٧هـ – ١٩٥٨م.
سليم حسن : مصر القديمة، الجزء الأول، مطبعة الكوثر القاهرة، ١٣٥٩هـ – ١٩٤٠ والثالث مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة ١٣٦٧هـ – ١٩٤٧م.
سليمان الندوى : الرسالة المحمدية، الطبعة الثانية، ترجمة محمد ناظم الندوى، المطبعة السلفية، ١٣٨٥هـ – ١٩٦٥م.
ابن شمعون : الأحكام الشرعية فى الأحوال الشخصية للاسرائيليين، م. جاى بن شمعون، مطبعة كوهين وروزنتال، مصر، ١٩١٢م.
شهاب الدين أحمد : شفاء الغليل فيما فى كلام العرب من الدخيل،
خفاجى : تحقيق محمد بدر الدين النعسانى، الطبعة الأولى، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٣٢٥هـ – ١٩٠٥م.
الشهرستانى : الملل والنحل، لمحمد عبد الكريم، الجزء الأول، تحقيق محمد سيد الكيلانى، الحلبى ١٣٩٧هـ – ١٩٦٧م، والجزء الثانى تحقيق أحمد فهمى،

القاهرة، ١٣٦٧هـ - ١٩٤٨م.

صوفى أبو طالب : مبادئ تاريخ القانون، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٣٧٦هـ - ١٩٥٧م.

الطبرى : تاريخ الأمم والملوك، لأبى جعفر محمد بن جرير الطبرى، الأجزاء الأول والثانى والثالث، المكتبة التجارية، القاهرة، ١٣٥٨هـ - ١٩٣٩م.

عباس محمود العقاد : داعى السماء بلال مؤذن الرسول، الطبعة الثانية، دار الكتاب العربى، بيروت.

: الصديقة بنت الصديق، دار الهلال، القاهرة، ١٣٧٦هـ - ١٩٥٦م.

: المرأة فى القرآن، دار الهلال، القاهرة.

: الشيوعية والإنسانية، دار الفتوح للطباعة، القاهرة، ١٣٧٥هـ - ١٩٥٦م.

ابن قتيبة : عيون الأخبار لأبى عبد اللّه بن مسلم، الجزء الرابع، المؤسسة المصرية العامة، القاهرة، ١٣٨٣هـ - ١٩٦٣م.

العامرى : كتاب الأعلام بمناقب الإسلام، لأبى الحسن بن محمد بن يوسف العامرى، تحقيق أحمد عبد الحميد غراب، دار الكتاب العربى للطباعة والنشر، القاهرة، ١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م.

عبد اللّه الطبرى : السمط الثمين فى مناقب أمهات المؤمنين، الطبعة الثانية، مكتبة التراث الإسلامى، حلب.

عبد اللّه عفيفى : المرأة بين جاهليتها وإسلامها، الجزء الثانى، المكتبة التجارية، القاهرة.

ابن عبد البر : الاستيعاب فى معرفة الأصحاب، لأبى عمر يوسف بن عبد اللّه المعروف باسم عبد البر،

أربعة أجزاء، تحقيق على محمد البجاوى، مطبعة نهضة مصر، القاهرة، ١٣٨٠هـ - ١٩٦٠م.

: الدرر فى اختصار المغازى والسير، تحقيق الدكتور شوقى ضيف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م.

عبد الحميد العبادى : الإسلام والمشكلة العنصرية، الطبعة الأولى، دار العلم للملايين، بيروت، ١٣٨٩هـ - ١٩٦٩م.

عبد المجيد الحفناوى : تاريخ النظم الإجتماعية والقانونية، مذكرات لطلبة حقوق جامعة الإسكندرية، ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م.

عبد الرحمن عزام : الرسالة الخالدة، الطبعة الثانية، دار الكتاب العربى، القاهرة، ١٣٧٤هـ - ١٩٥٤م.

عبد العزيز البدوى : حكم الإسلام فى الاشتراكية، المكتبة العلمية، المدينة المنورة، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م.

عبد العزيز فهمى : قواعد وآثار فقهية رومانية، مطبعة جامعة القاهرة، كلية الحقوق، ١٣٦٧هـ - ١٩٤٧م.

عبد العزيز كامل : الإسلام والتفرقة العنصرية، دار المعارف ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م.

عبد الفتاحساير داير : تاريخ القانون العام، القاهرة، ١٣٧٥هـ - ١٩٥٥م.

على بدوى : أبحاث التاريخ العام للقانون، الجزء الأول، تاريخ الشرائع، مطبعة مصر، الطبعة الثالثة، ١٣٦٧هـ - ١٩٤٧م.

على عبد الواحد وافى : قصة الملكية فى العالم (بالاشتراك مع حسن سعفان)، دار الفجالة، القاهرة.

: اليهودية، بحث فى ديانة اليهود ونظامهم

الاجتماعى والاقتصادى، دار الهنا للطباعة، القاهرة، ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م.
: حقوق الإنسان فى الإسلام، دار الفجالة، القاهرة.

عمر فاروخ : تاريخ الجاهلية، دار العلم للملايين، بيروت ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م.

الماوردى : أدب الدنيا والدين، الطبعة الرابعة، المطبعة الأميرية، القاهرة.

مارتن لوثر كنج : لماذا نفذ صبرنا، ترجمة عديلة حسن مياس ومراجعة مصطفى حبيب، سجل العرب، القاهرة، ١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م.

محمد البهى : الدين والحضارة الإنسانية، دار الهلال، القاهرة، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م.

: طبقية المجتمع الأوربى وانعكاس آثارها على المجتمع الإسلامى المعاصر، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م.

محمد باقر الصدر : اقتصادنا، الطبعة الأولى، مطبعة النعمان، النجف، العراق، ١٣٨١هـ - ١٩٦١م.

محمد حسين هيكل : حياة محمد، الطبعة التاسعة، مكتبة النهضة، القاهرة، ١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م.

محمد جمال الدين مختار: لمحة من تاريخ مصر السياسى والحضارى، بحث فى مجلة الحضارة المصرية الفرعونية، العدد الثانى، من المجلد الأول، القاهرة.

محمد رشيد رضا : الوحى المحمدى، الطبعة السادسة، مكتبة القاهرة، ١٣٨٠هـ - ١٩٦٩م.

محمد شاهين : حقوق الإنسان بين الشرق والعرب، القاهرة، ١٣٧٣هـ - ١٩٥٣م.

محمد صبرى : التاريخ الدستورى وأهم النظم الحكومية قديما وحديثا، القاهرة، ١٣٤٤هـ - ١٩٢٥م.

محمد طه : قصة الحرية والمساواة، دار نشر الثقافة الاسكندرية، ١٣٧١هـ - ١٩٥١م.

محمد معروف الدواليبى : الوجيز فى الحقوق الرومانية وتاريخها، مطبعة جامعة دمشق، ١٣٧٨هـ - ١٩٥٩م.

محمد سلام زناتى : دراسات حول وضع المرأة الاجتماعى والقانونى فى العصور القديمة، الكتاب الأول : المرأة عند قدماء اليونان، دار الجامعات المصرية، الاسكندرية، ١٣٧٧هـ - ١٩٥٧م.

: الكتاب الثانى : المرأة عند الرومان، دار الجامعات المصرية، الاسكندرية، ١٣٧٨هـ - ١٩٥٨م.

: الحجاب عند الشعوب القديمة، بحث بمجلة العربى، الكويت، ١٣٨٩هـ - ١٩٦٩م.

محمود محمد نصار : الاحسان العام فى مصر، مطبعة لجنة التأليف، ١٣٦١هـ - ١٩٤١م.

المقريزى : إمتاع الأسماع، لتقى الدين أحمد بن على، الجزء الأول، تحقيق محمود شاكر، لجنة التأليف والنشر، القاهرة، ١٣٦٠هـ - ١٩٤١م.

ابن المقفع : الأدب الكبير، لعبد الله بن المقفع، مطبعة الحمزاوى، القاهرة، ١٣٣١هـ - ١٩١٣م.

ندرة اليازجى : النقد الفلسفى للماركسية، مطابع الأديب، دمشق، ١٣٨٢هـ - ١٩٦٣م.

الندوى : ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، لأبى الحسن على الحسينى الندوى، الطبعة السادسة، دار

الكتاب العربى : بيروت، ١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م.

النـــــــديم : الفهرست، لمحمد بن النديم، المكتبة التجارية، القاهرة.

ابـــن هـــشــــام : سيرة النبى ﷺ، لعبد الملك بن هشام بن أيوب الحميرى، تحقيق محمد محيى الدين، الجزء الثانى، طبعة دار التحرير، القاهرة.

ابـــن الـــوردى : تتمية المختصر المشهور بتاريخ ابن الوردى، لزين الدين عمر بن مظفر، المطبعة الحيدرية النجف، العراق، ١٣٨٩هـ - ١٩٦٩م.

ويـــل ديـــورانـــت : قصة الحضارة، المجلد الأول، الجزء الثانى والثالث والرابع، ترجمة محمد بدران، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م.

المراجع الأجنبية

- *Abdel Hamid Metwally : La Democratie et la Representation des Intérets en France, Paris 1931.*
- *Ali Abdel Wahed Wafy : Contribution â une Théorie Sociologique de l'exclavage, Paris 1931.*
- *André Aymard et Jeannime Auboyer : Histoire générale des Civilisations, Tome Premiére, l'Orient et la Gréce Antique, Presses Universitaires de France, 1955.*
- *André Hauriou : Droit Constitutionnel et Instiutions Politiques, Paris, 1967- 1968.*
- *Cloude Albert Colliad : Les Libertés Publiques, Paris 1966.*
- *Croiset : Les Democraties Antiques, Ernest Flammation, Paris 1909.*
- *Esmein : Elements de droit Constitutionnel Français et Comparé, Tome Seconde, Paris 1921.*
- *Georges-Budreau : Les Libertés Publique, Paris 1966.*
- *Georges Ripert : La régime Démocratique et le droit Civilmodern, Paris 1948.*
- *George Vedel : Cours de Droit Constitutionnel et d'institutions Politiques, Paris 1968- 1969.*
- *Gerard Santel : Histoir des institutions Publiques depuis la Revolution Française, Paris 1970.*
- *Georges Mas et Pierre Carcelle : Les Principes généraux du droit applicables á la fonction publique, la Revune Administrative, lleannée Ni. 66.*

فهرس الكتاب

الباب الثالث

مشكلة الرق ومبدأ المساواة فى الإسلام

الفصل الأول

الإسلام لم يستحدث نظام الرق

الفصل الثانى

الإسلام قضى تدريجيا على الرق

الفصل الأول

الرأي القائل بأن الإسلام يحرم المرأة من الحقوق السياسية

الفصل الثانى

الرأى القائل بأن الإسلام يمنح المرأة الحقوق السياسية

الفصل الثالث

الفصل الرابع

مناقشة مختلف الآراء

خاتمة :

الباب الخامس
مبدأ المساواة فى الديموقراطية الغربية والنظام الماركسى

الفصل الأول
مبدأ المساواة فى الديموقراطية الغربية

الفصل الثانى
مبدأ المساواة فى الأنظمة الماركسية

رقم الإيداع	٢٠٠٢/٧٦١٨
الترقيم الدولى I. S. B. N.	
977 - 5125 - 24 - 3	